N° 9 1932 Novembre

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

La coutume d'après Suarez et le Code de droit canonique

La coutume connaît chez les juristes un regain d'actualité. Tandis que les premiers commentateurs du Code civil ne lui attribuaient presque aucun caractère juridique, le revirement semble complet aujourd'hui en sa faveur, et des civilistes de grande valeur reconnaissent en elle une source formelle du droit à côté de la loi écrite. A cette occasion, M. Edg. Janssens, professeur à l'Université de Liége, a étudié la théorie de la coutume dans deux théologiens très représentatifs, saint Thomas d'Aquin et Suarez (1) et confronté les idées de Suarez avec le titre de la coutume dans le Code de droit canon. Cette étude se lit avec beaucoup d'intérêt et de profit. L'auteur a lu « con amore » les quelques textes de saint Thomas sur cette matière et avec grande attention les vingt chapitres de Suarez, tout en se plaignant de leur longueur (ce qui est très excusable). Il complète les passages très courts du Docteur Angélique — avec raison, pensons-nous, — par ses principes généraux sur les lois et résume les nombreuses pages de Suarez en soulignant quelques points. A un travail aussi sérieux et aussi instructif on voudrait n'avoir à décerner que des éloges. Mais pourquoi

(1) *La coutume, source formelle de droit, d'après saint Thomas d'Aquin et d'après Suarez*, dans *Revue Thomiste*, juillet 1931, pp. 680-726.

faut-il que, de nos jours, certains écrivains jugent impossible de louer saint Thomas sans attaquer Suarez ? Il était bien tentant d'opposer l'intellectualisme (l'attitude avant tout rationnelle) de l'un au prétendu « volontarisme » de l'autre. M. Janssens n'a pas complètement évité cet écueil. Il reconnaît bien que, pour saint Thomas comme pour Suarez, la raison et la volonté interviennent toutes deux dans l'élaboration de la loi et de la coutume. Mais Suarez minimiserait le rôle de la raison et exagérerait celui de la volonté à laquelle saint Thomas n'aurait attribué qu'une place très secondaire; le volontarisme de Suarez serait la cause principale des reproches mérités par sa conception de la coutume, — conception nettement rejetée, paraît-il, par le Code de droit canonique.

Il ne s'agit pas ici de passer au crible toutes les assertions de M. Janssens dans cet article (1). Assez souvent d'ailleurs, nous sommes d'accord avec lui.

Il nous suffira d'examiner : 1° brièvement, si l'opposition est très prononcée entre saint Thomas et Suarez; 2° plus à fond, si le Code de droit canonique a rejeté les théories de Suarez sur la coutume.

I. — *La coutume d'après saint Thomas et Suarez.*

Saint Thomas a peu écrit sur la coutume : il s'est borné à l'essentiel dans quelques articles de la Somme théologique et quelques lignes d'autres ouvrages. Suarez a consacré à ce sujet vingt longs chapitres (2). L'un est plus synthétique; l'autre, plus analytique. Suarez s'est considéré non comme l'antagoniste de saint Thomas, mais comme l'un de ses commentateurs. Il est resté fidèle, dans les grandes lignes, aux principes de saint Thomas, mais les a précisés et complétés par des explications détaillées.

(1) Quand nous indiquerons le chiffre d'une page, sans autre indication, la citation sera tirée de cet article de la *Revue thomiste*. Les passages de saint Thomas renvoient à la *Somme théologique;* ceux de Suarez, au Livre VII de son traité *De Legibus*.

(2) Tout le Livre VII du Traité *De Legibus*.

Sur quelques points seulement, par exemple au sujet des actes générateurs d'une désuétude, il s'est séparé de saint Thomas : il l'a déclaré très loyalement en indiquant ses raisons, et un bon nombre de ses successeurs, théologiens et canonistes, l'ont suivi.

Quant à voir entre les deux grands théologiens une opposition d'idées tout à fait fondamentale et très accentuée, cela ne ressort aucunement des textes.

1° *Accord substantiel.*

1. — Pour Suarez, comme pour saint Thomas, *la raison et la volonté du peuple* interviennent dans la formation d'une coutume aussi bien que la raison et la volonté du législateur dans la confection d'une loi. On lit dans la 1^a 2^{ae}, q. 97, art. 3 : « per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus et rationis conceptus efficacissime declaratur... » D'après Suarez, certaines coutumes seront sans valeur juridique faute d'être raisonnables. Il en donne de nombreux exemples : celles, entre autres, qui exigeraient trop de la foule, comme en obligeant tout le monde à assister à la messe tous les jours (VI, 7); celles qui s'opposeraient aux conseils évangéliques en contraignant au mariage (VI, 9); celles qui seraient spécialement dangereuses pour la moralité (VI, 10). Une coutume mauvaise au début peut devenir raisonnable avec le temps si, les circonstances s'étant peu à peu modifiées, le bien commun demande de la suivre (VI, 11).

2. — Pour saint Thomas comme pour Suarez, dans l'Église et dans toutes les sociétés civiles où ne règne pas la démocratie directe, c'est-à-dire presque partout, la coutume de fait ne devient coutume de droit, n'acquiert force juridique, que moyennant le *consentement*, au moins tacite ou général, *du gouvernement*. Ce que saint Thomas appelle tolérance et sorte d'approbation (« toleratur..., videntur approbare », 1^a 2^{ae}, q. 97, art. 3) équivaut au consentement tacite de Suarez.

3. — Saint Thomas et Suarez exigent que, pour valoir, la coutume soit « *legitime praescripta* » suivant la vieille définition de Grégoire IX (X, I, 4, c. 2). Saint Thomas ne précise pas la

durée de cette prescription. Suarez, très logiquement, exige dix ans pour la coutume « praeter legem » (V, 15) puisque dix ans constituaient la prescription longue, et quarante ans pour la coutume « contra legem » car il fallait quarante ans pour prescrire contre l'Église romaine (XVIII). Au reste, il évite soigneusement de confondre la prescription, institution qui procure aux particuliers des droits subjectifs, avec la « coutume prescrite », c'est-à-dire existant depuis le temps voulu et devenue règle juridique (VIII).

4. — Si saint Thomas a montré « son optimisme habituel et sa ferme confiance dans la nature humaine » (p. 689), nous ne trouvons pas que Suarez ait beaucoup moins de confiance dans la raison du peuple. On lui reprocherait plutôt un excès de confiance. A l'encontre d'autres écrivains, il conçoit la coutume comme une sorte de suffrage universel, auquel participent également les hommes et les femmes, et même les mineurs, et dont ne sont exclus que les enfants et les fous (IX, 14).

2° *Divergences de détail.*

1. — Au sujet de la désuétude (coutume abrogeant une loi) Suarez se sépare de saint Thomas. Pour celui-ci, les actes posés contre la loi ont été légitimés par l'épikie; pour Suarez, ils ont été peccamineux mais, après le délai voulu, il est raisonnable que la loi, devenue d'une observation beaucoup plus difficile, n'oblige plus. L'argument de Suarez est qu'une loi nuisible ou inutile pour le peuple n'oblige pas (réflexion aucunement volontariste!), qu'il faut donc voir autre chose dans la désuétude.

2. — D'après M. Janssens, Suarez, à l'inverse de saint Thomas, n'attacherait aucune importance à l' « élaboration rationnelle » de la coutume par le peuple. En réalité, Suarez exclut, comme saint Thomas, certaines coutumes comme déraisonnables. Ni saint Thomas, dans quelques courtes lignes, n'insiste tellement sur cette élaboration rationnelle, ni Suarez ne l'exclut.

3. — Suarez attacherait à la « prescription » beaucoup plus d'importance que saint Thomas, beaucoup trop, et surtout la comprendrait tout autrement. Saint Thomas y verrait le temps

requis pour l'élaboration de la coutume par la multitude, Suarez le signe du consentement du supérieur, chose d'autant plus manifeste qu'en cas de consentement spécial, exprès ou tacite, du supérieur, Suarez admet que la coutume devient norme juridique même avant dix ans. Ces reproches ne sont pas fondés. Suarez n'ignorait pas que la coutume de fait, donc son élaboration, précède normalement la coutume de droit. Mais il ne faut pas toujours dix ans pour créer une coutume. Certains usages collectifs se prennent parfois beaucoup plus vite. La mode a tôt fait d'étendre sa tyrannie.

De toutes ces chicanes il reste seulement que saint Thomas insiste davantage sur le caractère rationnel de la coutume et que Suarez en souligne plutôt l'élément volitif. Différence d'accent, soit; opposition foncière, non. Imaginer une telle opposition, c'est, suivant le mot de Pascal, « faire de fausses fenêtres pour la symétrie ».

II. — *Le Code de droit canonique.*

« Le Code, en des points fondamentaux, dit M. Janssens, a pris nettement position contre la doctrine élaborée sous l'impulsion de Suarez... Du même coup, le nouveau Code confirmait, comme nous le montrerons, le système de saint Thomas (p. 719) ».

Après quelques observations générales, nous examinerons successivement les divers points du réquisitoire.

1° *Remarques préliminaires.*

1. — Puisque la prétendue opposition entre saint Thomas et Suarez est dénuée de fondement, il n'est pas exact de dire que l'approbation de l'un est la condamnation de l'autre ou inversement. Nous ne voyons même pas comment le Code aurait pu rejeter les principaux points de la théorie suarézienne sans atteindre en même temps la doctrine de saint Thomas.

2.— Il est très peu vraisemblable que le Code ait voulu prendre parti au sujet de quelques divergences théoriques, sur des points plutôt secondaires, constatées entre saint Thomas et Suarez.

Lorsqu'il s'agit, non de la doctrine commune, mais de questions plutôt spéculatives et librement discutées entre catholiques, les termes du Code sont presque toujours très prudemment choisis pour ne rien trancher, pour laisser aux esprits toute la liberté précédente. Il y a de nombreuses discussions sur l'essence du sacrifice eucharistique. Le can. 801 se contente de dire : « ipsemet Christus Dominus continetur, offertur, sumitur ». Les moralistes ne sont pas d'accord pour savoir si refuser de recevoir la confirmation constitue une faute grave ou seulement légère. Le Code se garde bien de donner la solution : « ...nemini tamen licet, oblata occasione, illud negligere... » (can. 787). Il est plus communément admis que le mariage entre baptisé et infidèle n'est pas un sacrement, mais le can. 1015 § 1 évite soigneusement d'en parler. Il existe certaines controverses sur l'étendue du pouvoir du pape en fait de dissolution de mariages. Les cc. 1120-1127 sont si habilement rédigés qu'ils donnent bien les renseignements pratiques, mais sans s'aventurer dans les zones litigieuses : pour certains commentateurs, les expressions « privilegium paulinum » et « privilegium fidei » sont synonymes, tandis que d'autres y voient des sens très différents. On pourrait multiplier les exemples, mais le temps presse. Pour qui connaît cette « mentalité » du Code, comment admettre qu'il ait pris l'offensive contre la doctrine suarézienne et la multitude des auteurs qui l'ont suivie ?

3. — Une sorte de complot antisuarézien des rédacteurs du Code serait d'autant plus étrange que, parmi le nombre assez considérable de canonistes qui ont eu quelque part à cette rédaction, il s'est trouvé des Jésuites, et même des Jésuites espagnols (très fiers de leur illustre compatriote Suarez) et bien d'autres Suaréziens. Si c'est au cardinal Gasparri que fut confiée « l'unité de commandement », ses ouvrages antérieurs ne manifestent aucune hostilité, tout au contraire, contre Suarez qu'il cite très souvent et dont il adopte les idées, surtout dans son traité *De sacra ordinatione.*

4. — Il est encore plus paradoxal de soutenir que le Code a voulu, en ce qui concerne la coutume, nous ramener exactement

à la phrase de Grégoire IX, en rejetant tous les développements ultérieurs de la doctrine, surtout ceux de Suarez et de son école. « Par delà le grand théologien espagnol, par delà la lignée de canonistes qui ont suivi son sillage, élargissant encore ses enseignements sur la prescription, il a renoué la chaîne d'une tradition qui remonte à Grégoire IX, et, par ce pape, à la pratique des douze premiers siècles de l'Église. Redressement significatif et aussi, peut-on dire, manifestation d'une incomparable continuité doctrinale que, seule, l'Église Romaine est capable d'offrir » (p. 719). La continuité doctrinale de l'Église est assurément admirable, mais elle a pour objet uniquement la révélation et ce qui s'y rattache très étroitement (et même en cette matière l'Église ne repousse pas les progrès accomplis entre le XIII^e siècle et le XX^e). La révélation ne nous apprend pas s'il faut préférer la théorie de saint Thomas sur la coutume ou celle de Suarez. Nous avons vu d'ailleurs que, dans leurs grandes lignes, elles ne sont séparées que par des nuances et qu'en général la doctrine suarézienne complète et précise celle de saint Thomas, bien loin de la combattre. On ferait injure à la vigilance de l'Église en disant équivalemment, si les idées de Suarez sur la coutume sont vraiment inadmissibles, qu'elle a mis quatre siècles à s'en apercevoir. Le Code ne traite pas directement de questions dogmatiques, mais de questions disciplinaires. En fait de discipline, l'Église progresse toujours et ne revient presque jamais en arrière. C'est le comble de l'invraisemblance de supposer que (uniquement au sujet de la coutume) l'autorité ecclésiastique fasse un bond en arrière du XX^e siècle au XIII^e en supprimant d'un trait de plume tout l'entre-deux, et que nous soyons subitement transportés au beau temps des croisades, des cathédrales gothiques, de la *Somme*, et du bon roi saint Louis, — d'ailleurs sans qu'aucun commentateur du Code s'en soit aperçu ni même douté! — Nous voilà en plein roman. Toutes les plus fortes présomptions sont donc contre la thèse de M. Janssens. Nous en examinerons pourtant de plus près les diverses parties.

2° *Le consentement du Supérieur.*

Le canon 25 (le premier du Titre *de consuetudine*) est ainsi libellé : « Consuetudo in Ecclesia vim legis a consensu competentis Superioris ecclesiastici unice obtinet. » Ainsi c'est uniquement le consentement du supérieur qui donne à la coutume force de loi dans l'Église. A tout lecteur impartial ne semble-t-il pas que ce « uniquement » est tout en faveur de Suarez qui insistait avant tout sur la nécessité de ce consentement ? M. Janssens prétend le contraire et s'efforce de démontrer par des prodiges d'ingéniosité qu'ici « uniquement » veut dire « pas uniquement ». « Ce canon n'implique point que le supérieur soit l'auteur exclusif de la coutume et que le caractère juridique de celle-ci, en tous ses aspects, relève intégralement de son consentement, en dehors de toute collaboration de la multitude » (p. 724).

A ces assertions il faut répondre par la distinction classique : avant le consentement du supérieur il y a coutume de fait; après le consentement, coutume de droit. C'est « uniquement » le consentement du supérieur qui fait de la coutume de fait une règle juridique; ce n'est pas là une opinion personnelle de Suarez, mais la doctrine absolument classique. En cela le can. 25 n'innove rien, mais il ne rétrograde pas davantage.

Sans doute, pour qu'une coutume soit approuvée, il faut qu'elle existe; la coutume de fait précède nécessairement la coutume de droit. En ce sens, on peut dire que « le peuple est cause efficiente matérielle; le supérieur, cause efficiente formelle » (p. 724). De telles formules auraient été admises aussi bien par Suarez que par saint Thomas. Mais si, très certainement, le canon 25 n'est aucunement dirigé contre saint Thomas, le mot « unice »est extrêmement favorable à Suarez.

3° *La prescription de quarante ans.*

Tandis que Suarez, précédé de quelques auteurs, et suivi d'une foule d'autres, se contentait de dix ans (n'en demandant quarante que pour abroger une loi ecclésiastique), le Code exige quarante ans pour la coutume non seulement « contra legem » (can. 27) mais « praeter legem » (can. 28). Sur ce point le Code s'écarte de

Suarez. M. Janssens tire de ce changement matériel des conclusions bien excessives. Pour Suarez, croit-il, le temps serait uniquement un indice de la volonté du supérieur; au contraire, en exigeant quarante ans, le Code montrerait que le consentement du prince n'est pas tout, et qu'il faut aussi faire appel « à la raison immanente dans la multitude » (p. 722). Suarez n'a jamais prétendu que la multitude n'ait rien à faire dans la coutume. C'est elle qui crée la coutume de fait. Mais bien souvent dix ans, ou même moins, suffiront pour qu'on se trouve en présence d'une telle coutume. Par la nature des choses, l'élaboration d'une coutume ne requiert pas toujours ni quarante ans, ni trente, ni dix, mais il faut bien que le législateur fixe un chiffre, du moins lorsqu'il s'agit d'un consentement légal. (On verra plus loin le pourquoi de cette restriction). Dira-t-on du moins qu'en exigeant quarante ans, le Code a voulu insister beaucoup plus que Suarez sur l'élaboration de la coutume par le peuple, cette élaboration demandant souvent un laps de temps considérable ? Ce n'est pas absolument impossible. Toutefois, nous proposons une autre explication plus vraisemblable. Un peu partout la loi écrite et la coutume sont en raison inverse. Les sociétés primitives sont réglées uniquement par des coutumes. Puis la loi fait timidement son apparition. Plus elle avance, plus elle restreint le domaine de la coutume. Dans les sociétés très évoluées, cette dernière ne joue plus qu'un rôle très restreint. La coutume a eu autrefois dans l'Église la plus grande importance. Il n'en va plus de même aujourd'hui. Le Code de droit canon est peu favorable à la coutume. Il ne prétend pas, comme les rédacteurs du Code Napoléon et beaucoup de ses commentateurs, la laisser complètement de côté. Des mesures si radicales s'accorderaient mal avec la sagesse et l'expérience du gouvernement ecclésiastique. Il fallait donc faire à la coutume sa part. Mais elle ne sera pas grande : il ne s'agit pas d'admettre que sous peu le beau monument classique du Code soit effrité ou en partie détruit par les coutumes « contra legem » ni qu'une végétation parasite de coutumes « praeter legem » en cache et fasse oublier les grandes lignes. La solution était très simple. En exigeant « quarante ans continus et complets » (et une

protestation du supérieur suffit à interrompre la « prescription »), on était bien sûr de n'être pas envahi par un grand nombre de coutumes. La loi écrite a pris ses sûretés contre sa rivale. Cette explication (que nous continuons à trouver au moins très vraisemblable) ne s'accorde aucunement avec les idées de M. Janssens. Loin d'avoir une immense confiance dans « le travail d'élaboration du peuple », l'Église ne permet que rarement à ce travail d'aboutir; le peuple chrétien sera gouverné presque uniquement par des lois écrites, œuvres de la volonté des supérieurs. Faut-il s'étonner que l'Église ne professe pas à l'égard des « élaborations du peuple » le robuste optimisme que M. Janssens attribue (peut-être en l'exagérant un peu) à saint Thomas ? Les usages populaires sont-ils tous raisonnables ? Ne s'y glisse-t-il pas très souvent beaucoup de superstition, de cupidité, de méchanceté, parfois d'immoralité ? L'autorité ecclésiastique n'a-t-elle pas dû très souvent flétrir certains usages comme des abus ? Bien des fois, malgré tous ses efforts, elle ne réussit pas à supprimer des pratiques fâcheuses. Certaines coutumes très imparfaites sont tolérées pour éviter de plus grands maux ou à cause de l'impossibilité de les supprimer. Le can. 5 (qui ne manifeste aucune tendresse pour les coutumes) fait allusion à des tolérances de ce genre.

4° *Les quarante ans sont-ils exigés dans tous les cas ?*

Le consentement du supérieur peut être personnel ou légal. Le consentement *légal* a été donné à l'avance, en une seule fois, par une loi pour toutes les coutumes qui à l'avenir réaliseraient certaines conditions. Un tel consentement était accordé, dans la Décrétale de Grégoire IX, à la coutume « legitime praescripta ». Depuis le Code, le consentement légal est accordé par les can. 27 et 28 aux coutumes « contra » ou « praeter legem » qui, en plus d'autres conditions, dureront pendant quarante ans ininterrompus même si le législateur ecclésiastique ignorait l'existence de ces coutumes. Il y a consentement *personnel* si, connaissant telle coutume, le supérieur l'approuve d'une manière expresse ou tacite, mais certaine.

D'après Suarez et tous ceux qui l'ont suivi, un usage devient

règle juridique, même avant la fin des dix ans, dès qu'on est certain de ce consentement exprès ou tacite. D'après M. Janssens, le Code a changé cela. « Le Code n'admet point cette distinction et il exige en toute hypothèse, lorsqu'il s'agit de coutume contre la loi ou en dehors de la loi, avec le caractère rationnel, la prescription quarantenaire » (p. 721). Cette assertion est discutable : le Code ne donne pas un traité complet de la coutume, mais veut seulement fixer quelques points. La nécessité des quarante ans peut très bien s'entendre uniquement des coutumes n'ayant que le consentement général (légal) donné par les can. 27 et 28; le Code n'a rien changé, semble-t-il, pour les cas où intervient un consentement spécial (exprès ou tacite) du supérieur. Cette interprétation est très conforme au can. 6, 3°, 4° : « canones qui ex parte tantum cum veteri iure congruunt, qua congruunt, ex iure antiquo aestimandi sunt; qua discrepant, sunt ex sua ipsorum sententia diiudicandi. In dubio num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, a veteri iure non est recedendum. » Quelques commentateurs du Code, il est vrai, semblent exiger toujours les quarante ans; d'autres n'ont pas songé à se poser la question, mais quelques-uns admettent que, maintenant comme autrefois, en cas de consentement spécial, la durée de quarante ans n'est aucunement requise. On lit dans Cocchi : « Sufficit certissime tacitus (consensus), imo et requiritur ut consuetudo nondum praescripta vim obtineat iuris legalis » (1). Ainsi donc, pour lui, la coutume non encore prescrite (n'ayant pas encore quarante ans) a force de loi dès qu'elle obtient l'approbation, au moins tacite, du supérieur; il n'a rien vu dans les can. 27 ou 28 qui le forçât à rejeter cette doctrine, commune auparavant.

Michiels est très catégorique : « si usui illi deficit una alterave conditio ad legalem consensum obtinendum necessaria, puta praescriptio per quadraginta annos protracta, tunc indubie tenendum est, specialem Superioris consensum ipsi veram tribuere vim obligatoriam et quidem consuetudinariam (2) » :

(1) Cocchi, Lazariste, *Commentarium in Codicem*, t. I, n. 88, p. 133.
(2) Michiels, o. m. c., *Normae generales Iuris canonici*, vol. II, p. 34.

ainsi, dès que le supérieur approuve expressément ou tacitement tel usage, que sa durée inférieure à quarante ans n'empêche pas d'être une vraie coutume de fait, ce consentement du supérieur le transforme en coutume juridique. Le même canoniste, un peu plus loin, insiste encore plus : « Quaestio de necessitate legitimae praescriptionis ponitur tantum, ut patet, circa consuetudines ex consensu legali invalescentes, non vero circa consuetudines ex expresso vel tacito legislatoris consensu seu conniventia ejus inductas; ad posteriores nullum tempus determinatum necessarium esse, sed eas ius facere statim ac legislator consensum suum exprimat, vel conditiones sint tales, ut eius consensus merito praesumatur, unanimiter docent auctores; et ratio evidens est, quippe cum legislator competens semper possit per modum legis personaliter statutae confirmare hoc, quod per mores communitatis iam fuit servatum » (1).

Dans les lignes suivantes, il déclare pourtant admettre la restriction de Vermeersch, pour qui le consentement tacite du supérieur suffirait, avant les quarante ans, à abroger une obligation, mais non à en créér une nouvelle : « Nunc autem, post accuratas definitiones c. 27 et 28, et inductam legum promulgationem per insertionem in Acta Apostolicae Sedis, Princeps ecclesiasticus non iam censetur voluntatem suam imponere velle, nisi per legem formaliter promulgatam vel per consuetudinem legitime, i. e. per tempus lege definitum, praescriptam. Quare, ni fallimur, nulla obligatio nova per conniventiam legislatoris exorietur; sed tacita legis abrogatio vel tacita licentia faciendi hac via obtineri poterit » (2).

5° *Consuetudo secundum legem.*

« Suarez considère que la coutume selon la loi constitue plutôt une extension du droit écrit : elle n'est point, au sens propre, une coutume légale. Cependant le Code fait figurer le canon 29, où il est question de cette espèce de coutume, sous le Titre II du Livre I, *de consuetudine* (p. 725) ».

(1) MICHIELS, livre cité, p. 93.
(2) VERMEERSCH, s. I. dans *Epitome iuris canonici*, éd. 1929, t. I, n. 109.

En effet, au chapitre IV, n. 15, Suarez déclare : « per hanc consuetudinem (selon la loi) non introduci novum ius non scriptum, seu consuetudinarium » mais il entend là, par coutume selon la loi, l'observation même d'une loi par l'ensemble du peuple : cela n'ajoute rien à la loi, tout en la confirmant d'une certaine façon et en aidant à l'observer (IV, 16). Si une coutume étendait le sens d'une loi au delà de la signification normale des mots, ce serait en réalité une coutume « ultra legem » (IV, 17). Mais Suarez n'ignore pas que certaines coutumes sont « secundum legem » en ce sens qu'elles interprètent une loi. Il leur consacre tout le chapitre XVII. La coutume interprète la loi, tantôt en étant le signe des intentions du législateur (XVII, 2), tantôt en concourant à introduire et à fixer telle interprétation (XVII, 3, 4), surtout quand les termes de la loi sont ambigus (XVII, 5). Mais la coutume interprétative, du moins quand elle est extensive ou restrictive, doit, pour avoir force de loi, vérifier les mêmes conditions que la coutume « praeter legem » (IV, 17; XVII, 3, 5). D'autres canonistes n'admettent pas que la coutume interprétative soit soumise à toutes les conditions des coutumes contre la loi et au delà de la loi. En se contentant de transcrire le vieux brocard : « Consuetudo est optima legum interpres » (can. 29), le Code ne tranche pas la question. Il n'est ni pour, ni contre Suarez, mais conserve aux opinions précédentes la liberté de s'exprimer et de se défendre, non en alléguant un canon, mais en produisant de bonnes raisons.

6° *Les coutumes réprouvées.*

A propos de coutumes contraires à des canons du Code on lit dans le can. 5 : « si quidem ipsis canonibus expresse reprobentur, tanquam iuris corruptelae corrigantur, licet sint immemorabiles, neve sinantur in posterum reviviscere ».

« En ce dernier point, Suarez ne s'accorde pas avec le nouveau droit » (p. 725), puisqu'il admet qu'une coutume réprouvée pourrait parfois, longtemps après, devenir règle juridique. « Le Code n'admet point une telle possibilité de retournement dans le domaine du droit ecclésiastique. Pour lui, une coutume expres-

sément réprouvée » comme corruptrice du droit « ne peut jamais constituer, à l'avenir, une norme de conduite pour les fidèles du Christ. Essentiellement déraisonnable, elle ne cessera jamais d'être telle (p. 728) ».

Avec Suarez lui-même, distinguons. Si la coutume est réprouvée à cause de sa malice intrinsèque, elle ne sera jamais admissible. Il en va tout autrement si elle est réprouvée comme créant certains dangers ou inconvénients qui pourront très bien avoir disparu ou être très atténués dans l'avenir. « Ratio autem est, quia lex non semper reprobat consuetudinem propter intrinsecam malitiam quam habet, sed propter aliquod periculum, vel quia ita tunc censetur expedire reipublicae, vel Ecclesiae propter aliqua incommoda vitanda. At vero, in huiusmodi rebus saepe contingit ut consuetudo, quae uno tempore erat rationabilis, in alio non sit, ergo idem e contrario potest contingere; ergo si id contingat in aliqua consuetudine reprobata per legem, non obstante reprobatione, desinet esse irrationabilis...; ergo iam tunc poterit illa lex abrogari tali consuetudine ». (XIX, 24). Un usage déraisonnable aujourd'hui pourra très bien être très raisonnable dans quelques siècles, ou même avant, par suite du changement des circonstances. Autrefois on jugeait très raisonnable que tous les paroissiens dussent se confesser à leur curé et tous les religieux à leur supérieur : aujourd'hui ce serait regardé comme absolument déraisonnable... Pendant très longtemps aussi il a paru raisonnable d'obliger tous les sujets, même dans les congrégations féminines, à découvrir à leurs supérieurs religieux leurs plus intimes secrets de conscience : on sait que le can. 530 n'est pas de cet avis. D'après le can. 27 § 2, « Consuetudo quae in iure expresse reprobatur, non est rationabilis ». Cela veut dire : Le législateur ecclésiastique déclare que telle coutume est déraisonnable au moment où il publie sa loi. Il n'a pas la prétention (en exceptant toujours les cas où serait intéressé le droit divin, naturel ou positif), de prédire à coup sûr ce qui se passera dans deux ou trois siècles. Osons dire qu'une telle prétention serait ridicule de la part de l'Église, à qui son expérience vingt fois séculaire a fait connaître, même dans sa propre discipline et la piété des

fidèles, les évolutions les plus radicales. Trouverait-on raisonnable de nos jours de dire la messe exactement comme aux catacombes, de laisser les fidèles emporter chez eux dans leurs mains les espèces consacrées, d'administrer la confirmation et l'eucharistie aussitôt après le baptême, etc.? Très vraisemblablement, d'ici quelques centaines d'années ou même avant, le Code de droit canon lui-même aura subi des modifications. Aucune loi humaine n'est immuable. Lorsqu'elle ne répond plus aux circonstances, il faut l'adapter aux situations nouvelles. Le Code de droit canon n'a pas l'intention d'obliger dès maintenant nos arrière-petits neveux ni d'énumérer sans hésitation tout ce qui sera certainement raisonnable ou déraisonnable à leur époque. Un mot de Suarez fait pourtant difficulté : « Denique, de lege reprobante consuetudinem, dicendum est non posse per consuetudinem contrariam abrogari, nisi tanta sit in rebus facta mutatio, ut certo constet ipsam etiam consuetudinem illam conditionem mutasse (XIX, 24) ». Cette phrase n'est pas d'une clarté éblouissante. Elle semble dire que le changement de circonstances doit avoir été causé par la coutume elle-même. Toutefois un peu plus bas (dans les lignes que nous avons citées précédemment) Suarez ne parle plus de cette condition. Quoi qu'il en soit de sa pensée exacte, il nous semble logique d'admettre qu'une coutume précédemment réprouvée acquerra force de loi lorsque (en plus des autres conditions requises et généralement après un temps très long) elle sera devenue raisonnable par suite du changement des circonstances, que ce changement soit dû à la coutume elle-même ou à de tout autres causes.

Si, à la suite de plusieurs accidents mortels (le cas n'est malheureusement que trop réel), un évêque prend cette mesure : « Nous interdisons l'usage de la motocyclette à tous les ecclésiastiques de notre diocèse, reprobata quavis contraria consuetudine », dira-t-on qu'il ne sera jamais dans l'avenir raisonnable pour les prêtres d'aller à motocyclette, si de grands progrès techniques ont donné à cette machine beaucoup plus de souplesse, si elle circule sur des pistes spéciales et dépourvues d'obstacles, si les progrès de la médecine ont fait découvrir de merveilleux préser-

vatifs ou des remèdes très efficaces contre tous les heurts ? Pour éviter jusqu'à la moindre apparence d'allures révolutionnaires, nous nous abstenons de choisir des exemples dans le Code. Mais sans doute que dans plus d'un cas on ne se croirait pas nécessairement en présence d'une irrationabilité absolue et éternelle (1).

Ainsi, de même qu'il n'est pas légitime, au sujet de la coutume, d'opposer saint Thomas à Suarez, puisqu'ils sont d'accord sur les points vraiment importants, il n'est pas plus exact de voir dans le Code la condamnation de la théorie suarézienne. Le Code exige, pour la coutume « praeter legem », quarante ans là où Suarez se contentait de dix. Pour tout le reste la doctrine suarézienne peut être soutenue après le Code comme avant. Très favorable à certaines parties de cette doctrine, le Code l'est moins à d'autres, mais sans en exiger le rejet. Le législateur ecclésiastique n'a pas prétendu nous ramener au XIII^e^ siècle, mais (si triste que ce soit) nous laisser au XX^e^.

E. JOMBART, S. I.

(1) On trouve la liste des coutumes réprouvées par le Code dans OJETTI, *Commentarium in Codicem*, I, p. 186.

Bulletin critique des études plotiniennes

(1929-1931)

(Suite)

III. La philosophie de Plotin

Parmi les exposés généraux de la doctrine des Ennéades, *The Philosophy of Plotinus* (1) de M. Inge occupe une place à part. La brillante fortune de cet ouvrage — en dix ans il a connu trois éditions (2), fait unique dans l'histoire de la littérature plotinienne — trouve sans doute son explication dans l'esprit qui l'anime. L'auteur prétend étudier cette philosophie non comme un système périmé, mais comme une doctrine vivante, toujours pleine d'utiles leçons et d'exemples stimulants. Le doyen de *St Paul's Cathedral* s'avoue ouvertement le « disciple » de Plotin (t. I, p. 7, p. 10, etc.). Il est assez piquant de trouver ainsi un lointain « diadoque » de l'Académie dans un dignitaire de l'Église Anglicane. On aurait tort de s'en étonner : comme l'indique assez le titre d'un opuscule signé du même nom, *The Platonic Tradition in English religious Thought*, comme en témoigne éloquemment l'expression la plus adéquate de l'âme d'un peuple, la poésie, — que l'on songe aux « Lakists », à Wordsworth surtout, et plus près de nous à Francis Thompson, — la libre Angleterre s'est toujours sentie très à l'aise dans les sphères nobles mais un peu vagues du ciel des idées. Quoi qu'il en soit de ses prédécesseurs, théologiens ou poètes, Dean Inge est tout autant maître que disciple. Le néoplatonisme qu'il associe, — sans nul doute un peu trop étroitement, — à la pensée chrétienne des siècles passés, à celle de saint Thomas d'Aquin comme à celle des Pères grecs,

(1) William Ralph Inge, *The Philosophy of Plotinus* (*The Gifford Lectures at St Andrews*, 1917-1918), 3e édition, (22 × 14 cm.), 2 vol., in-8°, xx + 270 et xii + 254 pp., Londres, 1929, Longmans, Green and Co. Relié, 21 sh. (envoyé à la rédaction).

(2) La troisième édition ne diffère pas substantiellement des deux premières. Quelques notes en bas des pages et, en appendice, quelques *addenda*, constituent la part la plus intéressante des « hundreds of small corrections » annoncées.

et auquel il désire lier le sort du christianisme présent et futur, est un néoplatonisme repensé, renouvelé au contact des philosophies modernes, augmenté surtout de leur « Problematik » et de leur terminologie : c'est un *néoplotinisme*. A son époque, Plotin ne prétendait être que l'*exégète* de Platon; pourtant il s'assimilait les vues stoïciennes sur la « sympathie universelle » ; d'autre part, il combattait l'astrologie déterministe dont s'engouaient alors les esprits : et dans ces sortes de rencontres une âme droite ne combat presque jamais sans blessures. De même, Dean Inge discute longuement la théorie bergsonienne de la durée, et le « fond » de son ouvrage est une « Weltanschanung » qui, dans la coloration qu'il lui donne, n'a jamais été, de son aveu même (t. II, p. 220), celle de Plotin : la tâche essentielle du penseur serait de refondre en une vision unique et harmonieuse du monde les deux gammes de réalité, les deux spectres discordants que nous livrent nos premiers et naïfs regards sur les choses, celui des jugements d'existence et celui des jugements de valeur. Mais cette conception fondamentale qui fait de l'univers « a Kingdom of Values », ne fausse en aucune manière les perspectives, larges et profondes, qu'il nous ouvre sur la philosophie des Ennéades. On le verra, c'est tout le contraire .

Après une assez longue introduction qui appelle quelques réserves (1), vient un premier chapitre sur « le troisième siècle » (pp. 25-70), où l'auteur dépend surtout du livre de Cumont sur *Les religions orientales dans le paganisme romain*, puis un autre sur « les devanciers de Plotin » (pp. 71-121), qui n'apprendra pas grand'chose aux spécialistes. Ensuite Inge gravit successivement les principaux paliers du système néoplatonicien, le monde sensible (I, 122-199), l'âme (I, 200-264, II, 1-36), le monde spirituel (II, 37-103), l'Absolu (II, 104-163), et, avant de conclure (II, 220-241), consacre un chapitre spécial à l'éthique, à la religion et à l'esthétique (II, 164-219).

Dès l'abord, sa théorie sur le conflit des jugements de valeur et d'existence lui permet d'éclairer d'une lumière nouvelle un des

(1) Voir en particulier, notre Bulletin, *Nouv. Rev. Theol.*, p. 707, n. 1.

problèmes les plus obscurs et les plus importants des Ennéades, celui de la matière première (ὕλη). Heinemann a trouvé sur ce point des textes contradictoires et, quand il ne les « athétise » pas, il les explique en recourant à sa thèse de l'évolution profonde de la pensée de Plotin. Dans sa préface de 1923, Dean Inge s'était montré plutôt favorable — mais avec prudence — aux conclusions révolutionnaires de ce critique ; en 1928, après examen, il les rejette résolument et se déclare convaincu qu'Arnou a raison de dire « que la doctrine est bien la même dans tous les livres » (t. I, p. IX et X). Il est donc loin de croire à une « métamorphose » (1) de la conception plotinienne de la matière. Si celle-ci apparaît comme un concept doté de propriétés contradictoires, c'est que là plus qu'ailleurs il est difficile de faire coïncider jugements de valeur et d'existence. Comme objet de ceux-ci la matière est un quasi non-être, mais toujours quelque chose ; dans le « schéma existentiel » il n'y a pas place pour des signes négatifs. Mais précisément, comme objet des jugements de valeur, elle est affectée d'un tel signe : elle se présente comme un mal, comme un obstacle à la vie morale. Pour Plotin, c'est un point de foi que les deux ordres doivent correspondre. Or, poursuit l'auteur, on peut résoudre la difficulté de deux manières. On pourrait forcer le « schéma existentiel » à se conformer au schéma moral, et faire de la matière une *substance* ornée de propriétés *intrinsèquement mauvaises*. On verse ainsi dans le dualisme métaphysique, dans un manichéisme à peine déguisé. Et Dean Inge nie énergiquement — contre Edward Caird surtout, — que telle soit la solution de Plotin. Non, Plotin retient la conception *moniste* de l'existence et contraint les jugements de valeur à s'harmoniser avec elle, en faisant de la matière première une simple « privation » (cfr V 9 10, fin), voire même une carence totale du bien (cfr I 8, 5). Néanmoins il sent tellement vivement combien la matière est un obstacle dans l'effort vers le mieux qu'il la décrit parfois comme

(1) Le mot n'est pas de nous, il est de Heinemann lui-même. Voir *Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-lichttheorie bei Plotin. Ein Beitrag zur Metamorphose des plotinistischen Begriffs der Materie*, dans *Philologus*, 1925, pp. 1-17.

un mal positif indépendant, comme un élément irréductible dans une vision optimiste du monde. De là, les apparentes contradictions du système. Sur la *création* de la matière, Dean Inge écrit (t. I, p. 144), « Plotin tient que la matière fut créée, mais pas dans le temps » (Inge donne comme référence : *Enn.* III 2 1 ; dans ce texte il ne s'agit pas de la création de la *matière*). Elle fut créée « de toute nécessité », phrase que Zeller et d'autres comprennent comme excluant toute activité volontaire de la part du créateur. Mais Proclus n'abandonne pas son maître quand il dit qu' « en Dieu nécessité et vouloir correspondent toujours » (Proclus, *In Tim.*, 49). On voudrait ici surtout une référence à *Plotin*, que Dean Inge baptise, semble-t-il, un peu trop copieusement.

Ces pages sur la plus infime des réalités plotiniennes sont parmi les plus pénétrantes de tout l'ouvrage. Seules, mais sans préjudice des restrictions qu'on va lire, les égalent celles qui traitent de l'Absolu, l'autre pôle de l'univers plotinien.

Cet Absolu, Dean Inge reproche à certains critiques de l'appeler Dieu, « God » (t. II, p. 82, n. 3). Ce vocable lui paraît devoir être réservé à la deuxième hypostase, le νοῦς, « the Great Spirit », principe et terme du progrès spirituel, objet de nos aspirations proprement religieuses. Quant à l'Un, il veut qu'il soit «Godhead», la Divinité. Contre cette opinion, outre des raisons « philologiques », on peut faire valoir que ce que nous appelons Dieu, en philosophie comme en théologie, c'est bien l'Absolu et non autre chose. On n'est pas forcé de penser avec l'auteur (t. II, p. 204) qu'il y a comme trois aspects en Dieu, qu'ils divisent dévôts et théologiens et qu'ils correspondent assez exactement aux trois hypostases plotiniennes : le Dieu que nous prions pour nos besoins temporels, à l'Ame du monde ou de l'humanité, celui auquel nous songeons lorsque nous désirons le bonheur du ciel, au Roi, à l'Intelligence, enfin l'Ineffable Divinité des mystiques, à l'Un. Trouve-t-on vraiment cette dissociation d'une seule et même Bonté dans les écrits des grands spirituels et dans l'âme des simples fidèles ? Au surplus le Dieu de Plotin, τὸ ἕν n'est ni si inaccessible, ni si impersonnel qu'on le croit parfois. Dean Inge lui-même reconnaît, mais en le lui reprochant, que

Plotin « revêt en fait l'Absolu des attributs d'un Dieu personnel » (t. II, p. 115).

Sur la mystique plotinienne, les vues de l'auteur sont souvent justes et toujours intéressantes. Les descriptions que nous fait Plotin de l'extase ressemblent, en plus d'un point même important, à celles de tous les mystiques. Il y a dans ce témoignage unanime d'âmes qui s'ignorent quelque chose d'impressionnant. Plotin ne connaît cependant ni « la nuit obscure » et les tourments qui l'accompagnent, ni non plus les « faveurs extraordinaires » qu'on rencontre dans bon nombre de récits d'extatiques « cloîtrés » (t. II, p. 149). Il n'y a pas chez lui l'ombre d'*occultisme* ; sa mystique est éminemment sereine. Inge eût pu dire aussi qu'elle est orgueilleuse : il y a bien là une attente (t. II, p. 154), mais non pas l'attente d'un don gratuit, d'une « grâce ». De plus, comme le note l'auteur, « l'objet de la « quête » est un état plutôt qu'une personne; à aucun moment de l'ascension, Dieu (et pour Dean Inge il s'agit surtout de l'Esprit, l'Un étant supra-personnel) n'est conçu comme une personne en face de notre personnalité » (t. II, p. 161). Ces quelques traits suffisent, croyons-nous, à distinguer la mystique de Plotin des mystiques chrétiennes, « à visions » ou non (1). De même, suivant l'émouvante et profonde réflexion de saint Augustin, reprise pour son propre compte par Dean Inge (t. II, p. 207), ce dont on ne trouve aucune trace, aucun soupçon, aucune analogie dans les Ennéades, c'est ce qui est au cœur même de la religion chrétienne, la doctrine de l'Incarnation du Verbe : « ibi non est » (2).

Tout en étant l'expression d'une conviction philosophique et religieuse, qu'on a le droit de ne pas admettre, mais qui est personnelle, cet ouvrage est d'un « scholar » distingué, et d'un disciple qui veut être impartial, « not uncritical » (t. II, p. 220). C'est à l'union de cette fidélité et de cette indépendance, de ce

(1) Sur certains traits de la mystique néoplatonicienne, en particulier sur le caractère « immédiat » de l'extase, on consultera J. MARÉCHAL, S. I. *La vision de Dieu au sommet de la Contemplation d'après saint Augustin*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1930, pp. 89 et 191.

(2) *Conf.*, VII, 9. La référence d'Inge est erronée.

désir d'objectivité et de cette « vie » dans l'exposition, comme aussi à la clarté, à la vigueur et à l'éclat du style, qu'il doit sa valeur et son attrait. Sans doute il « prêche » le néo-platonisme, mais en général il ne le déforme pas. Aussi bien, si, pour ceux qui s'intéressent au côté spéculatif des problèmes intellectuels et religieux, il dégage les apports considérables de cette doctrine à la *philosophia perennis*, il n'en aidera pas moins ceux qu'il traite d'un peu haut, les esprits froids, soucieux seulement de vérité historique (1), à « ranger les Ennéades parmi d'autres spécimens de philosophies éteintes, et à placer leur auteur, comme ils l'espèrent, sur le rayon convenable de leurs collections de fossiles » (t. II, p. 221).

Après avoir lu ces deux volumes, ou faute de pouvoir le faire, on en cherchera l'essentiel — sauf pour ce qui est de la mystique plotinienne — dans une conférence faite par Dean Inge à la British Academy (2). On y retrouvera la tendance à minimiser l'écart qui sépare le néoplatonisme du christianisme (p. 5), et surtout la théorie de l'existence et de la valeur et l'interprétation du problème du mal qu'elle commande. Les longs développements que l'auteur lui consacre (pp. 12-18) prouvent assez l'importance qu'il y attache.

(1) Faisons ici quelques rectifications. La première n'est pas sans importance. Au t.II, p.48, l'auteur traduit V 4 2, début, et le rapporte indistinctement au νοῦς. En réalité « the difficult passage » presque tout entier concerne l'Un. (Cfr la première partie de ce Bulletin, *Nouv. Rev. Théol.*, 1932, p. 717; d'ailleurs au t. II, p. 114 une partie du même texte est correctement appliquée à l'Un.). Les remarques qui l'accompagnent doivent donc être soigneusement vérifiées. — T. II, p. 159, n. 1 αὐτῇ, lire, croyons-nous, αὑτῇ. — On corrigera facilement la plupart des *errata :* t. I, p. 144 n. 3, t. II, p. 141 n. 2. Au t. II, p. 145, ainsi qu'à l'index, p. 251, on lira « Maine de Biran », et non « M. de Biron ». Signalons une conjecture vraiment très heureuse (t. II, p. 114 n. 2) sur un passage qui a fait le tourment des éditeurs : III 9 9 (et non III 9 3), il faut corriger le texte des mss. ἀλλ' οὐ Θεοὶ τὸ πρῶτον ἐπέκεινα ὄντες, ce qui n'offre aucun sens, en ἀλλ' οὐ νοεῖ τὸ πρῶτον ἐπέκεινα ὄντος, ce qui est précisément le thème de tout le paragraphe.

(2) W. R. Inge, *Plotinus, Annual Lecture on a Master Mind*, Henriette Hertz Trust of the British Academy, 1929 (from *the Proceedings of the B. A.* vol. XV), 25 × 16 cm., 27 pp. Londres, 1929, Oxford University Press, Humphrey Milford. Prix : 1 s. 6 d. (envoyé à la rédaction).

Dean Inge estimait que « la longue discussion des catégories dans la sixième Ennéade... était la partie la moins intéressante de tout l'ouvrage » (t.II, p. 58); c'est certainement la plus difficile. Dans son *Plotins Kategorien der intelligiblen Welt* (1), M. Gerhard Nebel a courageusement entrepris d'analyser le deuxième de ces obscurs traités (VI 1-3); à vrai dire, il n'y consacre que les vingt dernières pages de son opuscule. Dans les trente premières, qui correspondent au sous-titre, il expose la genèse et les principaux caractères de la conception plotinienne du monde intelligible et, sur ce point, constate, de Platon à Plotin, une évolution assez prononcée. Déjà dans les *Dialogues* s'esquisse la tendance à faire de l'*idée* un *esprit*, du *monde des idées* un *vivant* (pp. 15 sqq.). Plotin affirme nettement cette double équation; une théorie connexe à celles-ci, celle de l'intériorité des intelligibles à l'Intelligence (ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά, V 5, titre), dut faire sur certains contemporains l'effet d'une hérésie platonicienne. Longin et Porphyre la combatirent et il fallut deux mémoires d'Amelius pour faire changer ce dernier d'opinion (*Vita Plot.*, 18, fin et 20, fin). Plotin est, pour ainsi dire, le seul philosophe qui décrit, d'une façon explicite et circonstanciée, ce monde intelligible nouveau qui est νοῦς et sphère des intelligences (p. 25); mais il en emprunte presque tous les éléments à ses prédécesseurs. Philon, on le sait, a synthétisé le λόγος σπερματικός créateur des stoïciens avec l' « idée » platonicienne, étape très importante dans le développement du rationalisme grec. Or, d'après l'auteur, cette conception philonienne ne se retrouverait pas chez Plotin; il croit qu' « il est foncièrement faux (grundfalsch) d'attribuer ce caractère dynamique à l'idée plotinienne » (p. 27). Telle quelle, cette négation — dirigée contre Heinemann — paraît exagérée : outre que certains textes sont formels (V 7; Heinemann cependant l' « athétise », avec d'autres passages où il est question des λόγοι),

(1) Gerhard NEBEL, *Plotins Kategorien der intelligiblen Welt, Ein Beitrag zur Geschichte der Idee* (*Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, hrsg. von Ernst Hoffmann und Heinrich Rickert, 18), 54 pp. in-8°, (24 × 16 cm.), Tubingue, 1929, J. C. B. Möhr (Paul Siebeck). Prix : 2.70 Mk. (envoyé à la rédaction).

on se rappellera la doctrine authentiquement plotinienne de l'activité créatrice de la contemplation. Ce qu'il faut dire, et c'est peut être là le fond de la pensée de l'auteur, c'est que Plotin a comme absorbé les « raisons séminales », immanentes chez Philon aux êtres sensibles, dans le monde intelligible (1), d'où elles ne cessent d'ailleurs de les modeler.

Dans l'échelle hiérarchique des êtres, dit M. Nebel, les caractères qui définissent chacune des hypostases plotiniennes sont purement grecs : l'Un, c'est l'Un du *Parménide* et le Bien de la *République*, l'Intelligence, c'est la « pensée qui se pense » d'Aristote, l'Ame, c'est le dieu immanent des stoïciens; mais le schéma hiérarchique comme tel serait « hellénistique » et oriental (p. 22). L'auteur signale encore d'autres éléments importants qui ne lui paraissent pas « rein-griechisch » (p. 23) : l'extase avec sa préparation ascétique et, en second lieu, l'excessive transcendance de Dieu (l'Un). Il nous semble exact de voir dans le schéma hiérarchique des hypostases un produit de la civilisation syncrétiste du IIIe siècle; mais quant à l'extase et à la transcendance divine, ne seraient-elles pas dans la ligne de l'orientation religieuse de la philosophie grecque à son déclin ? La mystique plotinienne, si profondément rationaliste par certains côtés, n'est-elle pas en germe chez Platon ?

La seconde partie de cet essai a pour objet les catégories de l'être intelligible. Elle est d'une lecture difficile et l'on n'est pas toujours sûr d'avoir tout bien compris. La faute en est sans doute à l'obscurité même de Plotin, mais l'extrême subtilité où se complaît l'auteur n'y est pas étrangère : il embrouille parfois les problèmes (2). C'est ainsi qu'il distingue, outre l'intelligence individuelle, deux concepts de νοῦς, l' « umfassender Nus » et l'« oberer Nus », tout en déclarant que Plotin ne se préoccupe pas

(1) Cfr INGE, *The philosophy of Plotinus*, 3e édition, t. II, p. 56 : « It is certainly not easy to distinguish the Ideas from Spirits and from the creative Logoi. »

(2) Dans les premières pages aussi, il arrive à l'auteur de rendre obscures les choses les plus claires; à la p. 15, il veut distinguer, avec Plotin, l'unité *ontologique* d'un être de son unité *numérique*. Il nomme celle-*ci* « unum transcendentale », et forge pour celle-là le terme de « morphische Einheit ».

d'en définir les rapports et qu'il les *identifie* même l'un à l'autre (p. 45). Effectivement si Plotin distingue deux, peut-être trois Ames, il ne connaît, semble-t-il, qu'une seule Intelligence ; les références de l'auteur (VI, 2 20, début et 21, fin), qui devraient prouver le contraire, ne sont pas du tout concluantes.

Après avoir étudié comment Plotin unit cet « oberer Nus » avec les réalités inférieures, l'auteur examine comment se fait la liaison vers le haut, avec l'Un. Ce serait d'une manière extraordinaire et qu'on ne retrouverait pas ailleurs, « mit einem plötzlichen, sonst nicht wiederkehrenden Einfall » (p. 48). La méprise, importante et instructive, exige d'être relevée. Plotin expliquerait ici les choses en transformant l'Un en l'Intelligence, en réduisant la première hypostase au rang de la seconde. Ceci contredit absolument sa théorie habituelle de l'« émanation » — la remarque est de l'auteur, — elle suffirait à faire douter que l'explication proposée soit de Plotin. Pourtant à lire la citation justificative (1), il semble qu'on ne puisse le nier : Plotin y considère comme possible (il dit ἴσως) que τὸ ἕν ne soit pas la cause des autres êtres. Doctrine stupéfiante. Mais qu'on lise tout le chapitre 3 de VI 2 ; on verra qu'il s'agit dans ce texte non pas de l'Un, hypostase suprême, mais d'une unité d'un rang inférieur qui, parallèle à l'être (l'Un lui est supérieur) et aux autres catégories de l'intelligence, peut être « comptée avec elles, συναριθμούμενον» (2). Nous palpons ici une des plus grosses difficultés de l'interpré-

(1) VI 2 3,23 ὅλως δὲ ἴσως οὐδὲ τὸ ἓν φατέον αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἶναι, ἀλλ' οἷον μέρη αὐτοῦ καὶ οἷον στοιχεῖα αὐτοῦ καὶ πάντα μίαν φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοίαις, αὐτὸ δὲ εἶναι ὑπὸ δυνάμεως θαυμαστῆς ἓν εἰς πάντα καὶ φαινόμενον πολλὰ καὶ γινόμενον πολλά.

(2) VI 2 3,8 ἐπέκεινα γὰρ τὸ ἕν, ὡς ἂν μὴ συναριθμούμενον τοῖς γένεσιν, εἰ δι' αὐτὸ τὰ ἄλλα, ἃ ἐπίσης ἀλλήλοις εἰς το γενη εἶναι. καὶ πῶς ἐκεῖνο οὐ συνηρίθμηται; ἢ τὰ ὄντα ζητοῦμεν. οὐ τὸ ἐπέκεινα. τοῦτο μὲν οὕτως (désormais il ne sera donc plus question de l'Un, la premi.ère hypostase). τί δὲ τὸ συναριθμούμενον; ἐφ' οὗ καὶ (ce καὶ éclaire bien des choses) θαυμάσειεν ἄν τις, πως συναριθμούμενον τοῖς αἰτιατοῖς. — Plotin a fait lui-même très nettement la distinction entre ces deux ἕν : VI 6 5,42 λέγω δὲ οὐ τὸ ἓν ἐκεῖνο, ὃ δὴ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος φαμέν (cfr VI 2 3,11 ἢ τὰ ὄντα ζητοῦμεν, οὐ τὸ ἐπέκεινα), ἀλλὰ τοῦτο τὸ ἕν, ὃ κατηγορεῖται τῶν εἰδῶν ἑκάστου. C'est de ce dernier qu'il s'agit dans le texte

tation des Ennéades : on ne sait souvent à quel « degré d'être » appliquer certains développements de Plotin. Dans le cas présent le doute n'est pas possible : le texte cité par M. Nebel ne fait aucune brèche à la cohérence de la doctrine de l'émanation (1).

Quel est le thème principal de la seconde partie de ce travail ? L'auteur croit que la théorie plotinienne des catégories du Sophiste, ὄν κίνησις, στάσις, ταὐτότης, comme *genres* premiers du monde intelligible, est un échec (p. 42). Ce ne sont pas des « formale Konstitutiva der Idee als Nus » (titre du chap. 3), mais plutôt des « Eigenschaften des Nus » (titre du chap. 4). L' « École » dirait que ces « catégories » ne sont pas des « prédicaments », mais des « propriétés transcendantales de l'être ».

Le brillant mémoire de K.Praechter (2), dont le titre « cache » une partie importante du contenu, a malheureusement échappé à l'auteur. Nous en résumons ici la conclusion qui éclaire fort bien, du point de vue historique, la thèse de M. Nebel. Dans le platonisme postérieur on constate une double attitude par rapport aux catégories d'Aristote : une série de penseurs les acceptent, une autre les rejettent. Le premier courant prend sa source chez Antiochus d'Ascalon, passe par le groupe de Gaius (Albinus et le commentateur anonyme du Théétète), peut-être par Ammonius Saccas, par Longin, parvient à Porphyre et commande ainsi les derniers platoniciens. La deuxième série, celle de la négation, a pour premier représentant Eudore, qui symbolise ici le scepticisme de la Nouvelle Académie ; elle compte tous les orthodoxes de l'école, Lucius, Nicostrate, Atticus. Elle finit avec le plus illustre d'entre eux, Plotin. « Dans ce domaine Plotin n'est donc

cité par M. Nebel; cette propriété pour l'*un* (avec une minuscule) de pouvoir être « affirmé » des autres « genres », apparaît comme compromise s'il est *cause* de ces genres. Plotin met donc en doute cette causalité.

(1) Dean Inge se rendait coupable d'une méprise analogue — mais « retournée » — quand il rapportait à l'Intelligence une description qui s'appliquait à l'Un. (cf. supra, p. 790, n. 1). Quand nous analyserons la Dissertation de M. Bentz (Bulletin, IV) nous toucherons du doigt l'importance de ces « chicanes exégétiques ».

(2) Karl PRAECHTER, *Nikostratos der Platoniker*, dans *Hermes*, t. LV, 4,1922, pp. 481.-517. La partie qui nous intéresse commence p. 492.

pas le point de départ d'un mouvement nouveau, mais au contraire, le point final d'une longue évolution » (p. 517).

Une conclusion analogue est présentée par M. Nebel lui-même dans un important article (1) qui fait suite à ce premier travail. En ce qui concerne la doctrine des catégories, Plotin, nous dit-il, pas plus que le Portique, n'a rien produit de nouveau. Avec Aristote la théorie « grecque » de l'*être* avait trouvé son achèvement. L'ontologie pour n'être plus stérile eût dû se refaire sur des bases nouvelles. Ces considérations des pp. 439 et 440 sont fort intéressantes.

L'étude technique sur οὐσία et ὄν est divisée en deux parties. La première, de beaucoup la plus longue (pp. 423-440), contient une analyse de quelques chapitres plus brousailleux des Ennéades: VI 1, 2 et 3, VI 3, 2-10. Le travail précédent s'occupait surtout de VI 2 : celui-ci nous apporte comme les deux « volets » de cet austère triptyque. Son Aristote à la main, l'auteur suit Plotin pas à pas dans le dédale de ses discussions et nous est là un guide précieux (2). Ne s'interdisant pas de critiquer les critiques que Plotin fait à Aristote, il marque combien peu elles l'atteignent. Il traite peut-être un peu lestement (p. 424 n. 1) son prédécesseur Dexippe, qui avait déjà fait de son mieux pour réfuter Plotin.

La seconde partie, plus courte (pp. 440-445), mais non moins importante, présente d'une façon plus systématique les résultats de cette enquête. Nous y retrouvons la distinction subtile, mais plus clairement marquée, sans qu'elle soit prouvée, entre l'Umfassender Nus (= das Ganze des Noetischen) et l'oberer Nus (die Spitze der Noetischen Pyramide). Dans les différents emplois de ὄν et de οὐσία, cette distinction paraît jouer un rôle assez considérable.

Voici, d'après l'auteur lui-même, les différents sens, « bedeutet », — disons plutôt *emplois* — de οὐσία (p. 444, p. 442) :

Dans le monde « noétique » : 1. L'ensemble du monde « noétique »

(1) Gerhard NEBEL, *Terminologische Untersuchungen zu* οὐσία *und* ὄν *bei Plotin*, dans *Hermes*, t. LXV, 4,1930, pp. 424-445.

(2) A la p. 432, n. 4, ligne 1, une référence importante est fautive; au lieu de (Volkmann) 351, 15-22, il faut lire 331, 15-22.

2. Le νοῦς supérieur. 3. Chaque intelligible particulier. 4. La catégorie de l'être. — Dans le monde sensible οὐσία a deux fonctions d'universalité : 1. « Generalität » (par rapport à tous les êtres sensibles). 2. Une universalité par rapport aux « trois » (c-à-d. εἶδος, ὕλη et le « composé »). — Brochant sur tout cela οὐσία a un double sens : *essentia* (τί ἐστίν; synonymes : τί ἦν εἶναι, φύσις, ἔννοια) et *substantia* (τόδε τι). La note 3 de la page 442 est très intéressante. La désignation du « noétique » comme οὐσία a une double racine : *a)* dans l'οὐσία considérée comme *substance* : par rapport aux êtres en devenir, changeants, l'*idée* est l'être vrai, immuable; *b)* dans l'οὐσία considérée comme *essence* : les idées sont « die Wesen » des choses de ce monde.

Quant à ὄν, il a deux sens principaux, comme d'ailleurs le francais « être » : il est l'*existant* (das Seiende) et l'*existence* (das Sein; souvent un premier « moment » du devenir « noétique ») certains de ses emplois recouvrent ceux de οὐσία; au fait, la terminologie plotinienne est mouvante.

Ce travail, très fouillé, très consciencieux, n'est pas aussi limpide qu'on le voudrait. Plus de simplicité eût entraîné plus de clarté. De même, en distinguant davantage entre le « sens » d'un terme et son « emploi », l'auteur aurait introduit un principe d'ordre dans ses nombreuses subdivisions : un terme peut être appliqué dans un même sens à des objets différents et, inversement, dans des sens différents à un même objet. Un choix de textes caractéristiques des « sens » et des « emplois » d'ὄν et d'οὐσία groupés à la manière d'un article de lexique, eût été très utile. Mais l'essentiel de la méthode de M. Nebel, l'analyse approfondie des textes, les études de détail, promet beaucoup.

Dans quatre ou cinq pages pleines d'intérêt, intitulées *Plotins Lehre vom Denken* (1), et qui, résument sans doute le meilleur d'un long travail publié en danois il y a quelques années (2),

(1) Paul Helms (de Copenhague), *Plotins Lehre vom Denken*, dans *Archiv. für Geschichte der Philosophie*, t. XL, 2 (1931), pp. 189-193.

(2) P. Helms, *Nyplatonische Laerdomme om Sjaelen, Psychologische Studien over Plotin*, 178 pp., Copenhague, Thaning, 1915.

M. Helms s'efforce de caractériser la théorie plotinienne de la connaissance intellectuelle et la compare à celle d'autres philosophes, plus longuement à celle d'Aristote, plus sommairement à celles de Kant, de Hegel, de Leibnitz, etc. Chez Aristote, on trouve au premier plan le Νοῦς universel (l'auteur ne désire cependant pas prendre position dans la question de la nature universelle ou singulière du νοῦς ποιητικός) ; par rapport à lui, l'intelligence humaine individuelle (le νοῦς παθητικός) est purement passive : « pour elle penser c'est recevoir » (p. 191). Au contraire, Plotin met l'accent sur le processus de l'intellection humaine. L'auteur la qualifie de « Spiegelung » : l'intelligence humaine est une sorte de miroir où les Idées qui dans le Νοῦς sont inconscientes, mais actuelles, viennent à la conscience; l'âme en prend possession et peut désormais se les rappeler. Il importe de noter que c'est l'âme elle-même qui déclanche ce processus : sa passivité est donc moindre que chez Aristote. Cette théorie est aussi très différente de celle de Kant. « Les concepts kantiens sont des casiers vides (leere Rahmen) destinés à recevoir les contenus de la perception (ce jugement est un peu simpliste ; si on le rectifie, Kant serait donc moins loin de Plotin que ne le croit l'auteur); les concepts plotiniens ne sont pas des casiers vides, mais des objets de pensée intérieurs au Νοῦς et dont l'ensemble constitue le monde intelligible » (p. 191). Plus on s'éloigne de la conscience empirique (niveau de la διάνοια) pour s'approcher du Νοῦς « inconscient » (d'une inconscience relative, évidemment), plus la connaissance intellectuelle devient parfaite. « Au degré suprême (au degré de l'Un), la connaissance elle-même cesse (affirmation qu'il conviendrait de nuancer : la connaissance « discursive » et même « noétique », oui ; *toute* connaissance, non), et la philosophie se transforme en religion » (p. 193).

Nous avons consacré une assez longue étude au *Problème de la liberté chez Plotin* (1). Il suffira d'en résumer ici les conclusions (2).

(1) Paul Henry, s. i., *Le problème de la liberté chez Plotin*, dans *Revue Néoscolastique de Philosophie*, t. XXXIII, 1931, pp. 50-79, 180-215, 318-339.

(2) Corrigeons ici nos distractions et celles des typographes. Les noms de

Pour ce qui est de la liberté de la créature, il n'y a pas de doute que Plotin y croit fermement. Seulement cette croyance est combattue en lui par une tendance rationaliste très forte, qui lui fait proclamer l'empire absolu de la nécessité sur l'homme. Ce conflit entre sa métaphysique raisonnée et ses intuitions concrètes se retrouve à toutes les étapes de sa carrière. Sur ce point tout au moins il n'y a pas lieu de parler d'une évolution de sa pensée. Dans le traité VI 8, un des plus puissants de toutes les Ennéades, Plotin s'élève progressivement jusqu'à une conception fort belle où la liberté est purement *le désir non entravé du Bien.* Mais, ici encore, comme pour la liberté qui caractérisait la vie morale, puis la vie intellectuelle, il semble que cette définition ne dépasse pas la simple négation de la coaction, et donne fort peu de chose à l'initiative, à la spontanéité de la personne humaine — Dieu, lui aussi, est libre; ou plutôt, auteur et principe de la liberté, il est plus que libre. Quand Plotin vient à parler de la création, et il le fait plus d'une fois dans ce traité, il oublie ou néglige de nous dire si elle est libre. Si Plotin affirmait cette liberté de la création, ou même s'il ne se contredisait pas dans ses théories sur la liberté humaine, on pourrait, avant tout autre examen, déclarer qu'il n'est pas panthéiste. On voit que la question doit être réservée.

Le déterminisme de Plotin éclate dans un traité célèbre, le Πρὸς τοὺς Γνωστικούς, dont M. Harder vient de nous donner une belle traduction (1). Dans cet écrit, comme l'a fort bien vu

Volkmann et de M. Whittaker s'écrivent sans c, et le dernier prend un h. A la p. 72 n. 1, lire II. 9. 8 ; à la p. 77 n. 3 νῦν δὲ, et non δὲ νῦν. A la p. 189 après avoir cité les adjectifs ἐλεύθερος et αὐτεξούσιος, nous écrivions : « Ces deux dernières expressions, dans la langue d'Aristote, ne s'appliquent pas à la liberté psychologique ». Αὐτεξούσιος ne fait même pas partie du vocabulaire d'Aristote. A la p. 210, on nous fait dire exactement le contraire de notre pensée ; il faut lire : « Aussi M. Whittaker nous paraît-il, ainsi *qu'à* (et non : *que*) M. Inge, forcer la note quand il écrit ... « que Plotin est sans la moindre hésitation un déterministe ». — Au Bulletin II, p. 716, ligne 26, ἐκείνον, lire ἐκείνωι (*iota* adscrit). On le voit, aujourd'hui encore l'*iota* se corrompt facilement. Au total, nous préférons garder la leçon des mss. ἐκεῖνος.

(1) *Plotins Schrift gegen die Gnostiker*, übersetzt von Richard HARDER, dans *Die Antike*, t. V, 1929, pp. 53-84.

le savant critique, s'opposent violemment deux conceptions du monde : la conception traditionnelle des penseurs grecs, profondément rationaliste, dominée par l'antique Μοῖρα, qui est devenue ἀνάγκη, hostile à toute idée de commencement absolu, de spontanéité, et, d'autre part, une conception nouvelle, plus souple, la conception chrétienne (mais déformée chez les Gnostiques de Plotin), où le Créateur et la créature raisonnable se voient affranchis de l'« inéluctable », doués d'initiative, de liberté.

Après avoir ainsi caractérisé ce « document à portée historique générale », M. Harder le situe dans son milieu. Quelques points de cette analyse paraîtront assez nouveaux.

Le titre de ce traité est menteur ; il n'est d'ailleurs pas de Plotin mais de Porphyre, l'adversaire déclaré du christianisme. Loin d'être une œuvre de polémique retentissante, c'est une tranquille causerie adressée aux disciples et amis de Plotin. Ainsi s'explique le ton confiant dans lequel elle est écrite, comme aussi la concision des arguments qui exigent, pour être compris, la connaissance de nombreux présupposés. Le point de départ de la discussion ne serait pas une doctrine spécifiquement gnostique, mais une doctrine rivale de la théorie plotinienne des trois hypostases. Les premiers chapitres visent des platoniciens qui, refusant d'identifier l'Un du *Parménide* avec le Bien de la *République*, multipliaient ainsi les hypostases. Il ressort clairement du présent traité que les adversaires de Plotin, gnostiques on non, qui se réclament ouvertement des *Dialogues* de Platon, s'étaient aussi familiarisés avec les écrits des platoniciens postérieurs. Ils ont peut-être réagi sur eux : Numénius d'Apamée est fortement teinté d'orientalisme. Ces hypothèses sont à retenir, elles peuvent devenir le point de départ de recherches nouvelles sur les relations de la gnose et du moyen platonisme au second siècle de notre ère.

Par rapport aux monographies assez rares consacrées à la morale de Plotin, l'essai de M. Kristeller, *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin* (1), occupe à peu près la même place que

(1) Paul Oskar KRISTELLER, *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*

l'ouvrage de M. Inge par rapport aux exposés généraux de sa philosophie. Dans son intéressante préface, l'auteur prend soin de nous marquer lui-même la position de ses devanciers et la sienne propre. Deux tendances opposées, nous dit-il, partagent les critiques de Plotin. Les uns, surtout des anciens, tels Simon, Vacherot, Zeller, Kirchner, Richter, mais aussi des modernes comme Guthrie, Drews, Heinemann, traitent la philosophie des Ennéades comme un « système doctrinal objectif » : ils cherchent à déduire la morale de l'ontologie. Les autres, dont les principaux représentants sont Arnou (1) et Söhngen, considèrent cette même philosophie « comme la description d'expériences religieuses, et ne voient dans l'éthique qu'une préparation au chemin de l'extase ». Entre les deux groupes se placerait Dean Inge qui tout en pénétrant le caractère religieux de Plotin s'en tient cependant toujours à la même construction systématique. M. Bréhier(2) ouvre une voie nouvelle : « il reconnaît, dit l'auteur, que l'expérience subjective ne s'exprime pas seulement dans la doctrine de l'extase, mais qu'elle pénètre toute la philosophie de Plotin, et, avec grand esprit de suite, il déduit les théories objectives elles-mêmes des expériences subjectives. Les hypostases ne sont pour lui que des stades hypostasiés de la vie « spirituelle ». Cette voie, continue l'auteur, est la seule qui puisse mener à une compréhension vraie de la philosophie de Plotin. Mais pour en « retrouver dans la pureté la racine subjective », encore faut-il dépouiller l'éthique plotinienne du caractère « théorique » que Bréhier lui attribue (p. IV).

C'est à mettre en pleine lumière cette « subjectivité », à laquelle correspond un aspect objectif des doctrines plotiniennes, que l'auteur consacre toutes ses forces. Tout disparaît devant le problème de l'opposition du « gegenständliche » et de l' « aktuale », car

(*Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, hrsg. von E. Hoffmaan und H. Rickert, 19), (24 × 16 cm.), VI + 110 pp. Tubingue, 1929, J. C. B. Möhr (Paul Siebeck). Prix : 5.40 Mk. (envoyé à la rédaction).

(1) Pour ce nom comme pour les autres, nous exprimons ici l'opinion de l'auteur, non la nôtre.

(2) Émile BRÉHIER, *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1928, Boivin.

là est la clef du système. « Tandis que la dialectique (définie comme la science des rapports objectifs de l'être métaphysique) et la cosmologie découlent des conceptions *objectives*, l'éthique repose sur l'expérience *actuelle* » (p. 5) (1). Sur les deux routes parallèles, trois étapes principales jalonnent le chemin : la conscience objective, infra-morale, (2), la conscience métaphysique, définie comme une expérience intérieure qui abolit pour le sujet le monde extérieur et les relations de sa conscience à ce monde, p. 11 (ici s'amorce et se poursuit tout le développement de la vie morale proprement dite), enfin la conscience transcendante, supra-morale, communément appelée (p. 21) « extase » (3). Ce n'est qu'au terme du voyage qu'on jette un pont d'un bord à l'autre de l'abîme. Cette fusion entre les représentations « actuelles » et « objectives », l'auteur l'appelle « ontologie » (p. 7). La conscience s'y range dans l'ordre objectif, mais garde ses caractères propres, et ainsi « le monisme apparent de la doctrine de Plotin n'est que la victoire finale d'un dualisme primitif et fondamental » (p. 11).

Telle est la forte charpente de l'ouvrage de M. Kristeller. Bien pensé, bien composé, bien écrit, il nous présente une construction intelligente, agréable d'aspect, « très sympathique », dirions-nous volontiers avec M. Theiler, mais du point de vue historique, peut-être pas « exemplaire » (4); car c'est bien, semble-t-il, une *construction* dans toute la force du terme. On y reconnaît mal le « style plotinien », et la plupart même des matériaux sont neufs ; il ne faut pas avoir le culte des références, mais quand on

(1) On voit par là combien doivent apparaître vaines à l'auteur les tentatives qu'on a faites pour déduire la morale de Plotin de sa métaphysique.

(2) Ces équivalences ne sont pas marquées par l'auteur, mais elles rendent bien sa pensée, croyons-nous.

(3) VI, 9, 11, est bien le seul passage où l'on rencontre le *mot* ἔκστασις, mais la *chose* est fréquemment décrite dans les Ennéades. Le reste de la note de la p. 21 est tout à fait judicieux : l'auteur y distingue *deux* étapes vers l'extase, l'une, la *catharsis*, l'autre, la marche à travers la sphère de la conscience métaphysique (stade du Νοῦς). On est étonné d'apprendre que seul von Hartmann (Pessimismus, p. 51) a clairement distingué cette double étape formellement indiquée dans les Ennéades (I 3 1).

(4) W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, p. 63.

n'en rencontre quasi aucune dans les pages où se posent les assises de tout l'ouvrage (20 à 27), on hésite à y voir une reconstruction absolument authentique du système plotinien. L'auteur, fidèle à ses principes, paraît emprunter les éléments de sa démonstration autant, sinon plus, à sa propre conscience métaphysique subjective qu'aux données objectives des Ennéades (1). Il traite Plotin comme il croit que Plotin traitait l'univers. Du point de vue dialectique pur, il n'y a donc pas de fissure à son œuvre. Mais cette œuvre, intéressante à coup sûr, plaira sans doute davantage aux philosophes qu'aux historiens ou aux philologues. Ceux-ci aussi y trouveront cependant à glaner : les paragraphes sur τύχη et τύχαι (pp. 27 sqq.), πάθος et πάθη (pp. 30 sqq.), ἀναγκαῖον et ἀναγκή (pp. 45 sqq.), sur le double concept de liberté (pp. 78 sqq.), contiennent nombre de fines analyses.

Si, prenant vis-à-vis de M. Kristeller le contre-pied de l'attitude qu'il prend vis-à-vis de Plotin, on essaie de dégager la valeur « objective » de son travail et de préciser les relations réelles qui le rattachent à ses prédécesseurs, on découvre que sa thèse, ainsi épurée de ses éléments « actuels » et « subjectifs », contient beaucoup de bon et qu'elle est analogue non seulement à celle de M. Bréhier, mais encore à celle de M. Inge. Celui-ci distinguait jugements de *valeur* et d'*existence*, M. Bréhier superposait le problème de la *destinée* au problème *cosmologique*, et M. Kristeller ramène tout à l'opposition de l'*actuel* et de l'*objectif*. Tous trois tentent une transposition du plotinisme, où l'on perçoit, plus ou moins distinctement, les thèmes, devenus classiques en philosophie moderne, de l'opposition du sujet et de l'objet, de la morale et de la métaphysique. Mais si les thèmes fondamentaux

(1) Il n'a pas la naïveté d'ignorer absolument ce qu'il fait; il écrit plus d'une phrase comme celles-ci : au début du § 4 (p. 27), « Ihre Zusammenstellung (de certaines conceptions plotiniennes) beruht hierbei nicht auf einem Schema oder Prinzip, das sich bei Plotin selbst ausgesprochen fände, sondern allein auf der Konsequenz seiner Lehren und Methoden ». Cette remarque commande tout le développement qui suit (pp. 27 à 32). A la p. 32 (début du § 5) on lit de même : « Nun lässt sich dieser aktuale Grundgedanke zwar überall im Text eindeutig erschliessen, jedoch nirgends abgesondert hervorheben ». Cela donne à réfléchir.

sont les mêmes, les « variations » auxquelles ils donnent lieu ne se ressemblent pas. Tout d'abord les « nuances » sont différentes : la systématisation, très atténuée chez le critique anglais, est au contraire, chez l'allemand, très prononcée. De plus l'un signale ouvertement la transposition effectuée, tandis que l'autre est plutôt porté à se la dissimuler. Les divergences sont plus profondes : alors que MM. Inge et Bréhier insistent sur l'identité des schémas parallèles qu'ils découvrent chez Plotin, ou sur leurs correspondances, M. Kristeller met l'accent sur leur irréductibilité foncière; le sens *historique* du plotinisme est ainsi mis en question. Ses interprètes prennent bien la même route, mais ils marchent en des directions diamétralement opposées : Inge nie et Kristeller affirme le dualisme des Ennéades.

(A suivre). Paul HENRY, S. I.

Pour consoler et guérir les scrupuleux

I

Raison d'être de ces pages; leur but

De toutes les souffrances, les plus douloureuses sont sans contredit les peines morales. Parmi elles, il n'en est pas de plus accablante et de plus déprimante tout à la fois que le scrupule, cette maladie de l'âme faite d'incertitude en matière de conscience et d'une crainte angoissante de pécher ou d'être en état de péché. Comment pourrait-il en être autrement? L'homme n'a pas de trésor plus précieux que la vie surnaturelle, cette participation mystérieuse à la vie même de Dieu, ici-bas par la grâce sanctifiante, puis au ciel par la vision béatifique. Qui donc, ayant la foi, pourrait demeurer insensible devant le péril réel ou supposé tel, de perdre un si grand bien?

Dans l'incertitude et la crainte continuelle où elles se trouvent, les personnes scrupuleuses souffrent atrocement. Aussi méritent-elles compassion et intérêt. N'ayons pas la cruauté de rire de leurs tourments. Si elles souffrent si douloureusement, ce n'est pas leur faute; ce n'est pas toujours, tant s'en faut, parce que pleines d'orgueil elles s'obstinent dans leurs propres idées. Affirmer cela serait aussi peu charitable qu'inexact. Le scrupuleux veut arriver à la certitude morale, qui est le fait de toute conscience normale, à ce sentiment de repos et de paix qui résulte de la conviction du devoir accompli. C'est à cette fin qu'il s'analyse et raisonne à perte de vue, qu'il s'impose des démarches et des aveux parfois très pénibles et humiliants. Le but qu'il se propose est louable, et les moyens qu'il met en œuvre pour l'atteindre dénotent une énergie et une ténacité bien souvent dignes d'éloge.

Mais ce sentiment de certitude qu'il veut atteindre — c'est son droit et même son devoir d'y tendre — il ne peut le réaliser, quoi qu'il fasse. Cet insuccès fatal est une conséquence de sa maladie, que, dans son magistral ouvrage, *Obsession et Scrupule*,

(Paris, 1922), p. 209, le P. Eymieu définit : « *Une improportion entre la tension vitale disponible et la difficulté de l'acte à réussir* ». Plus il fait d'efforts pour y parvenir, plus son mal augmente. « *Tous les efforts du malade pour se débarrasser de ses doutes non seulement demeurent stériles, mais ne font qu'aggraver le mal* ». (*Ouvr. cité*, p. 37; *comp. pp.* 61, 224).

Quand, averti de son état anormal, le scrupuleux s'obstine à vouloir arriver à la certitude par une voie différente de celle que lui trace son guide spirituel, alors seulement il se comporte en orgueilleux entêté; alors seulement il devient blâmable. Auparavant non, mille fois non ! Prétendre le contraire, ce serait ignorer ou méconnaître la vraie nature du mal dont souffre cette pauvre âme.

Sait-on toujours donner aux personnes scrupuleuses une notion exacte de leur mal ? Sait-on leur montrer avec clarté et précision la voie à suivre pour mettre ordre dans leur conscience morale et parvenir à la conviction si légitime du devoir accompli et par le fait même leur permettre de jouir de la paix de l'âme ? (1). Hélas ! selon la remarque du P. Eymieu, la maladie du scrupule est assez compliquée pour que les confesseurs comme les médecins soient excusables de ne point la connaître à fond sans l'avoir étudiée; mais l'étude qu'ils en feront les consolera largement de son aridité par ses résultats (2).

Nous ne l'ignorons pas, d'excellentes études ont été publiées sur le scrupule et sur les moyens de le combattre. Nous avons cité celle du P. Eymieu. Signalons encore : *Direction de conscience et Psychothérapie des troubles nerveux* par l'Abbé Arnaud d'Agnel et le Docteur d'Espiney (Paris, 1922); *Le Scrupule* par l'Abbé Arnaud d'Agnel (Paris, 1929); *Le Guide des nerveux et des scrupuleux* du Père Raymond, O. P. (Paris, 1926);

(1) « Pourquoi donc, s'écrie H. tous ne donnent-ils pas cette règle si simple et si efficace — la seule qui m'ait guéri, la seule qui puisse guérir : « *Tant que vous n'êtes pas sûr comme 2 + 2 font 4* »... — Pendant plus de trois ans, mes confesseurs ont poussé des exclamations : « Mais il ne faut pas avoir peur ! Mais il faut avoir confiance ! » « En voilà un traitement ! » P. Eymieu, *o. c.*, p. 269.

(2) P. Eymieu, ibid., p. 269.

L'Ange conducteur des âmes scrupuleuses par le P. Dubois, S. I. ; (Paris, 1905). *Les âmes scrupuleuses consolées* par le P. Patrick Gearon, O. C.; (Paris, 1930), etc. Tous ces ouvrages sont de grande valeur et ont leur mérite respectif.

Néanmoins, il reste possible, nous semble-t-il, de rendre un précieux service aux scrupuleux et à leurs directeurs en leur offrant un travail plus succinct, plus direct, plus immédiatement pratique du point de vue spécial de la *direction de conscience.* C'est le but de ces modestes pages.

Nous ne prétendons pas, en les publiant, renouveler un sujet traité par les maîtres que nous venons de citer; nous voudrions seulement mettre en relief et formuler plus nettement les règles classiques que l'expérience nous a indiquées comme essentielles. Pour rendre notre exposé plus pratique, *nous nous adressons directement au scrupuleux lui-même*; cela nous amènera parfois à insister sur certaines vérités bien connues, mais qu'en fait le scrupuleux perd de vue et qu'il faut lui rappeler sans cesse; nos confrères dans le sacerdoce pourront, nous l'espérons, trouver ici ce qu'ils diront utilement aux scrupuleux qu'ils dirigent.

II

Non scrupuleux et scrupuleux.

Dieu a créé l'homme libre. Aussi lui seul est-il en droit de restreindre notre liberté. Il le fait soit par *sa volonté de précepte* par laquelle il nous défend ou, au contraire, nous impose certains actes précis et déterminés, soit par *sa volonté de souhait* par laquelle il nous invite à des œuvres qui lui sont agréables. Quiconque viole *sciemment* et *volontairement* ses préceptes se rend coupable de faute; quiconque néglige seulement ses conseils se rend simplement moins louable : ses œuvres sont moins dignes de récompense.

De plus, pour que notre liberté soit réellement engagée, il faut que la volonté de Dieu, volonté de précepte ou de conseil, soit connue de nous avec certitude. « *Loi douteuse, loi nulle* » enseigne un principe fondamental de la morale chrétienne. « Il n'y a pas

d'obligation morale parfaite, si la volonté divine, qui est le principe de l'obligation, n'est pas connue comme telle » (1).

Or, Dieu nous manifeste sa volonté tantôt par la voix de la conscience dirigée par les lumières de la révélation, par les inspirations de la grâce, par les principes de la raison, tantôt par l'autorité constituée, tantôt par les événements providentiels, heureux ou malheureux, qu'il dispose ou qu'il permet. Dès que, de l'une ou l'autre de ces façons, Dieu exprime sa volonté, nous savons avec certitude ce qu'il veut ou désire de nous. Alors, mais alors seulement, notre liberté est engagée et notre strict devoir est de nous conformer à son adorable volonté.

C'est pourquoi les idées de bien, de mieux ou de plus parfait à réaliser, celles de mal grave ou léger, celles d'imperfection à éviter n'ont pas de sens *si elles ne signifient pas la manifestation certaine de la volonté de Dieu sur nous*. Or il arrive que notre propre imagination ou que le démon, se transformant en ange de lumière, nous harcèlent, sous prétexte de bien ou de mieux, par toutes sortes de pensées portant sur des devoirs non réels ou des œuvres de perfection non voulues de Dieu, de manière à fatiguer les âmes de bonne volonté et leur rendre finalement toute vie spirituelle impossible. C'est là un danger contre lequel tous doivent être mis en garde.

De nos jours, en effet, plus qu'autrefois, par suite de l'affaiblissement général des santés, nombreuses sont les personnes exposées à prendre pour guide de leur vie morale non pas la claire lumière de la certitude, mais leurs propres doutes et les impressions de crainte de leur sensibilité maladive. Chez elles, même, ces doutes et ces impressions sont d'autant plus nombreux que leur état psychophysiologique est plus fragile et leur bonne volonté plus grande.

Si ces personnes ne se tranquillisent qu'en obéissant à leurs impressions de crainte, en suivant ce qu'elles croient être le parti le plus sûr, c'est-à-dire le plus conforme à la loi et le plus con-

(1) Cf. un excellent commentaire de ce principe dans le manuel d'Ethique du P. Nivard, s. 1., thèse XXI (Paris, 1929). L'*Ami du Clergé*, 1929, p. 398 et à plusieurs reprises, s'est efforcé de promouvoir ce même principe.

traire à leur liberté, elles sont atteintes d'une maladie d'âme qu'on appelle le scrupule.

Il est peu de personnes adonnées à la vie spirituelle qui échappent totalement à cette épreuve. Des hommes très intelligents, des saints tels que saint Ignace de Loyola, saint François de Sales, saint Alphonse de Liguori ont passé par des crises pénibles de scrupules.

III

Nature et objet du scrupule. Nécessité d'un traitement approprié.

Remarquons tout d'abord que Dieu et le démon peuvent être cause du scrupule mais d'une manière diverse et dans un but tout différent. Dieu, en privant de sa lumière divine qui permet de discerner clairement le bien du mal. Quand Dieu agit ainsi c'est surtout pour éprouver et purifier l'âme. Le démon, au contraire, suscite des imaginations propres à agiter l'âme, afin d'empêcher l'épanouissement normal de sa vie intérieure.

Cependant d'ordinaire le scrupule a une origine d'ordre naturel. On peut être sujet à cette maladie, soit par une disposition morbide du tempérament (scrupuleux constitutionnel), soit par suite d'une fatigue passagère (scrupuleux occasionnel).

Ces trois causes peuvent se rencontrer à la fois dans certains cas de scrupule.

Trois choses sont d'ailleurs au fond de tout scrupule :

1° *Un manque non pas de volonté mais de force, une insuffisance de vigueur, de ressort pour atteindre dans les questions d'ordre moral au sentiment de certitude qui est le fait de toute conscience normale.* Ainsi, tandis que la conscience normale enregistre et retient d'une manière ferme et sûre les faits de sa vie morale, celle du scrupuleux, absolument incapable de cette précision, le fait imparfaitement, ou, quand elle réussit à le faire complètement, souvent ne jouit que d'un état de certitude éphémère : ce qui, à un moment donné, était pour elle certain, devient bientôt incertain. Et il

en est ainsi quelles que soient son application et sa bonne volonté.

Privé du repos et de la satisfaction que procure le sentiment de certitude, le scrupuleux éprouve un sentiment d'inachèvement, d'infériorité et de malaise moral et il en souffre intimement. Cette incapacité de saisir la certitude et par là de voir les choses sous leur vrai jour est l'élément essentiel du scrupule.

2° *Un doute dans l'esprit* concernant la moralité de ses actes; et, si ce doute est fréquent, un état quasi habituel de trouble et d'inquiétude. Ce doute devient une vraie torture d'âme, puisqu'il atteint les intérêts les plus sacrés de l'homme : sa vie morale et surnaturelle.

3° *Une impression involontaire et déraisonnable, tenace et douloureuse de crainte*, une angoisse profonde, *dans la partie animale et sensible de l'âme*, dont il ne peut se libérer. Rien n'intéresse l'homme davantage que sa vie morale; l'incertitude, (surtout quand elle est fréquente), au sujet de la valeur morale de ses actes, ne peut pas ne pas produire dans la *sensibilité*, par voie de répercussion, une impression pénible de crainte. Et de ce point de vue la peur causée par le scrupule présente un aspect raisonnable.

Mais voici où se révèle son caractère déraisonnable et maladif. Cette peur est *si vive* qu'elle rompt en quelque sorte l'équilibre des facultés, exalte et congestionne l'imagination aux dépens de la raison, produit une sorte d'affolement dans la conscience, trouble le jugement, rend très difficile au scrupuleux une sage appréciation des choses morales et lui fait même voir des obligations et des péchés là où d'autres personnes, d'ailleurs intelligentes et de conscience délicate, ne voient aucun mal.

Elle est *si spontanée* qu'elle se produit subitement, en coup de foudre, malgré la volonté, parfois à la seule pensée du péché; *si tenace* que les raisonnements les mieux établis ne peuvent la faire disparaître; *si douloureuse* enfin, que, pour s'en libérer et aussi dans l'espoir d'arriver à la certitude, *à la conscience du devoir accompli*, le scrupuleux se condamne souvent — nous devons le redire — à des démarches et à des aveux extrêmement pénibles et humiliants. De là sa tendance générale à obéir à ses folles craintes et à suivre ce qu'il croit être le parti le plus sûr. De là

encore ses examens sans fin pour se rendre compte jusqu'à quel point il a offensé Dieu, ses exagérations sur la gravité et le nombre de ses fautes, ses confessions fréquentes et interminables, son besoin bien connu (signe évident de scrupule) de répéter prières, pénitences de confession, audition de la messe les jours de précepte, de revenir sur les confessions et les péchés passés, sur des choses déjà dites ou entendues, etc.

Des observateurs superficiels verront en tout cela un manque de confiance en Dieu, de l'opiniâtreté dans le jugement propre, voire même la recherche d'une subtile satisfaction prise à des examens sans fin et à des entrevues interminables au confessionnal. Erreur! Le défaut de certitude dans des questions de conscience est un vrai tourment pour une âme de bonne volonté, et le but du scrupuleux dans ses examens et ses démarches est avant tout d'obéir au besoin le plus impérieux de son être : *trouver la paix du cœur, atteindre la certitude du devoir accompli.* Malheureusement cette certitude lui échappe d'autant plus qu'il fait plus d'efforts pour l'étreindre. L'impuissance du scrupuleux, comme de tout obsédé, — car comme le montre le P. Eymieu, le scrupule est une obsession et une phobie en matière de conscience morale, — ne provient pas d'un manque de volonté, mais d'une vraie *insuffisance de force, de tension vitale.*

Veut-on un exemple où l'on découvre sans peine ce triple caractère du scrupule? Nous l'emprunterons au remarquable opuscule du P. Dubois, s. I. : *L'Ange Conducteur des âmes scrupuleuses*, p. 5 : « Un dimanche matin, au sortir de l'église, deux chrétiens craignent de ne pas avoir satisfait au précepte de la messe à cause des nombreuses distractions dont ils ont été assaillis. Un sage directeur après les avoir dûment écoutés l'un et l'autre les rassure de son mieux. Mais l'un des deux seulement reste pleinement tranquillisé. L'autre, au contraire, demeure troublé, souffre des nerfs et sent une démangeaison presque irrésistible de chercher une nouvelle sûreté, soit en questionnant encore, soit en assistant à une deuxième messe. Le premier de ces chrétiens n'a eu qu'un scrupule (un doute) *intellectuel* (qui se dissipdès qu'une réponse autorisée a été donnée), la crainte inoffensive

d'une âme droite; le second a une *crainte pernicieuse*, qui remue ses passions, une vraie crainte de scrupuleux » c'est-à-dire non pas seulement un doute *intellectuel*, mais un doute *compliqué d'une impression tenace et douloureuse de crainte causée elle-même par l'impuissance vitale d'arriver au sentiment de certitude.*

Ce qui fait toute la force du scrupule c'est avant tout cette impuissance vitale à saisir la certitude. C'est une vraie maladie de l'âme, « *une manière de sentir et de juger qui n'est pas normale, une suspension ou privation de jugement en matière de conscience* ». (P. Desurmont).

On dirait, d'après l'heureuse comparaison du P. Gearon, que chez lui le regard de l'âme est intercepté par ce que l'on pourrait appeler des lunettes noires, ou tout au moins brouillées, qui font que le scrupuleux voit noir ou trouble et qu'il en tombe dans une grande tristesse : *il voit donc moralement de travers.* « Un scrupuleux, dit Scaramelli, ressemble à un cheval ombrageux qui s'effraie de l'ombre d'un arbre ou d'une pierre, comme si c'était un lion ou un tigre, et qui expose ainsi tout l'attelage au plus grand danger. Le scrupuleux se figure également des dangers où il n'y en a pas et tombe alors facilement dans la désobéissance et le péché ».

Le scrupule peut être universel, c'est-à-dire porter sur toutes sortes de sujets ou s'attaquer seulement à des sujets particuliers : les confessions passées, les mauvaises pensées, la charité... On pourra même n'être scrupuleux que dans un cas donné tout à fait passager, quelle qu'en soit la cause. Mais l'épreuve sera là. Et l'expérience prouve que, si le mal n'est pas vigoureusement combattu, il nuit grandement au progrès de la vie intérieure et peut ruiner la santé corporelle elle-même.

Une infirmité à la fois si dangereuse et si douloureuse pour l'âme réclame des soins sérieux; nous pensons rendre service aux âmes scrupuleuses en exposant dans les deux paragraphes qui vont suivre le traitement qui convient le mieux à ces malades; il est de nature, pensons-nous, à produire l'entière guérison des scrupuleux *occasionnels* et une guérison relative mais suffisante des scrupuleux *constitutionnels.*

IV

Traitement général ou hygiénique.

Avec l'auteur de *L'Ange conducteur*, nous distinguons le traitement général ou hygiénique et le traitement spécial ou proprement dit, comme pour les maladies corporelles.

Quatre prescriptions peuvent résumer le traitement général ou hygiénique. Elles sont applicables à tout instant et importent grandement au succès du traitement spécial dont il sera question plus loin.

1° La prière. Le scrupule est une tentation redoutable pour le salut. Or, dans toute tentation sérieuse la prière est nécessaire. Le scrupuleux fera donc bien, comme tout bon chrétien du reste, de faire chaque jour un minimum de prières : prières du matin et du soir, au moins une ou deux dizaines du chapelet, des oraisons jaculatoires plusieurs fois dans la journée surtout dans les moments de sérieuse difficulté.

Il est en outre très salutaire, surtout dans la maladie, de savoir s'oublier pour penser aux autres : qu'une dizaine de notre chapelet soit pour nos parents, nos amis, nos bienfaiteurs, pour le salut des mourants de la journée et le soulagement des âmes du Purgatoire.

2° La haine générale du péché. Comme la prière et pour le même motif, elle est indispensable. Veillez sur la pureté de votre conscience. L'insouciance spirituelle engendre des fautes sans nombre et « rien ne suscite les fausses craintes d'avoir péché comme l'habitude de pécher souvent » (P. Dubois).

En témoignage du grand désir que vous avez de garder votre âme pure de toute faute, *faites chaque matin une protestation générale de bonne volonté*, qui renferme un désaveu de toute tentation et de tout péché, et une intention de réparation et d'amour de Dieu.

3° Combattez toujours énergiquement la tristesse et « chassez-la loin de vous, car elle n'offre aucun avantage », nous assure l'Esprit-Saint (*Eccli.*, 30 : 25). Au contraire, « elle nuit au

cœur de l'homme » (*Prov.*, 25 : 20) et est ainsi la mère de beaucoup de maux. « La tristesse fait venir la mort, et le chagrin du cœur abat toute vigueur » (*Eccli.*, 38 : 19).

Pour la vaincre évitez les lectures, les sermons, les réflexions, qui pourraient vous décourager et ne pensez qu'à ce qui peut vous inspirer une sainte joie et de la confiance. C'est le désir formel de Dieu : « *Réjouissez-vous dans le Seigneur* TOUJOURS, *je vous le répète, réjouissez-vous* » (*Phil.* 4 : 4). « *Ne craignez pas, c'est moi* », (Matth. 14 : 27). « *Ayez confiance, j'ai vaincu le monde* » (Jean, 16 : 33). Recherchez la conversation des personnes vraiment pieuses, de bon sens, optimistes et surnaturellement joyeuses. La saine joie est un tonique moral incomparable dont l'heureuse influence s'étend jusqu'au corps lui-même.

Quand un scrupule vous trouble, au lieu de vous arrêter volontairement et d'examiner votre conscience, détournez votre attention et produisez joyeusement et paisiblement un acte de confiance et d'amour de Dieu. Du reste, faites souvent des actes d'amour de Dieu : il n'y a rien de plus nécessaire, de plus grand, de plus efficace et de plus précieux au monde. La valeur d'une œuvre se mesure au degré d'amour de Dieu qui l'anime; notre gloire au ciel correspondra au degré d'amour divin que nous aurons eu sur terre. Par amour pour Dieu ayez aussi le courage de vous occuper toujours utilement, vous appliquant à l'action du moment, *à elle seule*, plus encore qu'à elle toute entière.

4° ENFIN SOIGNEZ VOTRE SANTÉ. Dans vos fatigues de tête ne pensez à rien, car il vaut mieux ne penser à rien que de penser des riens ou des sottises (P. Eymieu (1)), distrayez-vous agréablement, livrez-vous à des travaux manuels modérés, à des exercices physiques...

Le scrupule, avons-nous déjà dit, est une obsession et une phobie en matière de conscience morale. Or tous les obsédés et tous ceux qui sont sujets à des phobies souffrent plus ou moins des nerfs. Aussi dans le traitement de leur maladie est-il important qu'ils observent l'hygiène des nerveux dans l'alimentation, la

(1) Cf. ouvrage cité, p. 301.

boisson, les occupations, etc. A ce point de vue spécial, outre ses autres mérites, le remarquable livre du P. Gearon : *Les âmes scrupuleuses consolées*, peut rendre de précieux services. Il est enfin à conseiller dans certains états de dépression de consulter un docteur consciencieux. Nul doute que des toniques peuvent rendre de grands services et contribuer au relèvement de la tension vitale.

Ces diverses prescriptions générales ne sont en somme qu'une application particulière de règles générales dont l'observation est recommandée à tout chrétien. Aussi pour les observer n'est-il besoin de l'autorisation de personne. Il en sera autrement des *règles particulières* qui constituent le traitement spécifique du scrupule et qui vont faire l'objet du prochain article.

(A suivre)

I. L. Duffner, m. s. c.
Fribourg, Suisse.

A travers le passé de l'Irlande

Les splendeurs du récent Congrès Eucharistique de Dublin ont attiré sur l'Irlande, pour un moment, l'attention du monde catholique. Mais, tiraillé de tous côtés par des événements et des nouvelles que journalistes et publicistes s'entendent à exploiter bien mieux que les grandioses manifestations publiques d'une foi séculaire, l'intérêt se détourne, se porte ailleurs, sans se fixer nulle part.

Cette popularité d'un jour qui entoure l'Irlande catholique aidera à la diffusion de deux ou trois livres, essentiels pour ceux qui tiendraient à pénétrer plus avant dans la connaissance du passé celtique.

Il est, à coup sûr, fort curieux de constater combien l'ignorance est grande sur le Continent, concernant l'antiquité et le moyen âge irlandais, deux des périodes les plus attachantes dans les annales de l'Europe chrétienne. Depuis le début du XVII^e^ siècle, époque où les réfugiés irlandais trouvèrent, dans les Pays-Bas catholiques notamment, l'accueil le plus sympathique, c'est à peine si des influences réciproques ont joué entre l'Irlande et l'Europe. Dès qu'elle a cessé d'être la dernière des terres connues, à l'extrémité du monde médiéval, la verte Érin est rentrée, dirait-on, dans le sommeil et les rêves de son antique mythologie; elle s'est tournée vers les Iles Bienheureuses de sa légende, Tir na nOg, l'Ile de Saint-Brendan, l'Ouest d'où l'on ne revient pas. Et nous avons, pour notre part, oublié trop vite ce que nous devions aux saints et aux savants irlandais de la grande dispersion, aux siècles qui précédèrent et suivirent l'an 1000.

C'est à étudier de façon plus approfondie les gloires de ce passé que nous invite un magnifique ouvrage de l'érudit bénédictin, Dom Louis Gougaud, *Christianity in Celtic Lands*. (1) Sous sa forme anglaise, le livre est une nouvelle édition, ou plutôt une refonte totale des *Chrétientés celtiques*, publiées en francais, il y a un peu plus de vingt ans. Aucun manuel plus averti ou plus commode n'existe sur l'ensemble de l'histoire ecclésiastique des pays celtiques: Irlande, Bretagne Armoricaine et Grande-Bretagne; celle-ci se divise, au cours de la période envisagée par Dom Gougaud, entre l'Écosse gaélique, les Bretons de Strathclyde, le pays de Galles et le Cornwall. Les recherches incessantes de l'auteur, son constant souci de perfectionner sans relâche l'œuvre de sa vie, font de *Christianity in Celtic Lands* le

(1) Sheed and Ward, Londres, 1932, (22 x 14 cm.), LXII-458 p. Prix : 18 sh.

guide bibliographique et critique le plus sûr, et l'un des livres les plus intéressants sur une époque trop peu connue de l'histoire européenne. A qui veut simplement s'informer des faits et de leur portée, il suffit de s'attacher au texte même des chapitres, laissant à ceux que préoccupent des problèmes particuliers, l'excellente Introduction bibliographique (sources et principaux travaux publiés jusqu'aux premiers mois de 1932), ainsi que les notes érudites dont l'auteur accompagne presque chacun de ses paragraphes.

Voici en bref le plan du volume. Un chapitre d'abord sur les Celtes païens des Iles Britanniques, leur organisation sociale et politique, la religion et la morale qu'ils professaient. Les origines chrétiennes : les plus anciens témoignages, le pélagianisme et les missions de saint Germain d'Auxerre, de saint Ninnian, de Palladius, la carrière de saint Patrice. Le développement du christianisme sous la forme caractéristique qu'il revêt dans les pays celtiques, à l'époque de son apogée, le monachisme. Les Bretons en Armorique : leur émigration, leur établissement, leur organisation ecclésiastique et leur lutte pour l'indépendance vis-à-vis du métropolitain de Tours. Ensuite, les Irlandais à l'étranger, étude fouillée de l'émigration scottique, où l'on puisera nombre de renseignements importants concernant les Églises du continent européen, celles des Pays-Bas en particulier. Les controverses en matière de discipline forment un chapitre à part. On sait la place qu'elles ont tenue dans les rapports des Celtes avec les tenants des usages continentaux : la question pascale, celles de la tonsure, des cérémonies baptismales et de la consécration des évêques. Ensuite, un aperçu sur le clergé et les principales institutions ecclésiastiques, la culture intellectuelle et les doctrines théologiques, la liturgie, la piété privée, les arts dans leurs aspects spécifiquement celtiques. Pour terminer, Dom Gougaud retrace le déclin graduel du particularisme celtique et l'absorption finale de ces chrétientés dans l'unité administrative, liturgique et culturelle de l'Église latine. Trois cartes et un bon index complètent ce volume, qui connaîtra sans doute un succès mérité, aussi bien dans les régions de langue anglaise que dans les autres pays, car il est indispensable à l'étude sérieuse de l'histoire de l'Église.

Le P. John Ryan s. I., professeur d'histoire ancienne de l'Irlande à l'Université Nationale (Dublin), s'est donné pour tâche de peindre en détail un coin du grand tableau largement brossé par Dom Gougaud.

Son livre (1), le premier d'un ouvrage de vaste envergure, étudie le monachisme irlandais dans ses origines et ses premiers développements. C'est avant tout par l'extraordinaire influence des moines, par le rôle de premier plan qui leur fut réservé, — au détriment même de celui qui, normalement, revient aux évêques et au clergé séculier, — que les chrétientés celtiques se distinguent des autres Églises d'Occident.

Reprenant dès ses plus lointaines origines l'histoire du monachisme chrétien, le P. Ryan indique pour la première fois, et d'un doigt très sûr, le chemin suivi par l'idée monastique pour parvenir de l'Orient où elle est née, jusqu'aux terres de l'extrême Ouest, à cette île celtique, où, arrivée juste à temps, pouvons-nous dire, avant que la domination barbare sur le continent européen lui fermât la route, elle réussit à s'établir comme en un bastion, pour revenir un peu plus tard rendre au monde ce qu'elle avait sauvé des plus hautes traditions chrétiennes.

Il ne nous est pas possible de suivre le P. Ryan dans les descriptions si fouillées qu'il nous présente de la vie monastique en Irlande, et des principaux personnages qui s'y distinguèrent, pendant une période de trois siècles environ. Nulle part ailleurs nous n'avons rencontré une connaissance aussi approfondie de l'ancienne histoire de l'Église d'Irlande, un coup d'œil critique plus assuré dans la discrimination des sources anciennes, latines et gaéliques, irlandaises et étrangères, un jugement plus prompt et plus droit dans les verdicts portés, presque à chaque page, sur les théories imaginées par des auteurs modernes.

Car, pour le plus grand dam de la clarté en matière d'histoire celtique, il n'est peut-être point de sujet — en exceptant la littérature du Nouveau Testament — où des broussailles plus épineuses aient été rassemblées avec plus d'ardeur par les érudits. De ceux-ci, les uns sont des protestants, soucieux de puiser, dans ce passé lointain, quelque argument pour leurs plus récentes théories, les autres, trop souvent, à part de brillantes exceptions, des aventuriers de lettres ou des critiques, à l'imagination échauffée, poussés vers les rivages d'Erin par le désir de participer un peu à cette fameuse « Poésie des races celtiques ». En bon forestier, le P. Ryan coupe résolument dans les taillis et sacrifie une belle quantité de mort-bois. S'il n'a pas fait de ces forêts un jardin à la française ou un parc anglais, c'est que l'esprit des peuples celtiques est trop respectueux des réalités pour les traiter comme le fait une architecture paysagiste prétendûment plus civi-

(1) J. RYAN, S. I. *Irish Monasticism. Origins and Early Development*, Dublin, Talbot Press, 1931, (25 x 16 cm.), XVI-428 p. Prix : 18 sh.

lisée. Le P. Ryan a percé de larges chemins d'exploitation. Ainsi faut-il débuter, en sylviculture. On ne pourra plus se plaindre, selon le proverbe d'Outre-Manche, que les arbres empêchent de voir la forêt.

Pour ceux qui préfèrent la biographie à l'histoire, les éditeurs catholiques de Londres, Messrs Sheed and Ward, publient un petit volume qui réunit bien des attraits (1). *The Irish Way* (432-1932) : nous traduirions volontiers : « A l'irlandaise ». C'est l'histoire de l'Église en Irlande, contée en une quinzaine d'essais, portraits ou études de caractère, depuis saint Patrice jusqu'au Père William Doyle et au « Saint ouvrier », Matt Talbot, mort en 1925.

L'inspirateur du livre, M. F. J. Sheed, n'a pas voulu confier la réalisation de son projet à une seule plume, fût-elle des meilleures; pour tuer jusqu'au risque de la monotonie, il a cherché autant de collaborateurs qu'il y aurait de notices; et, de peur qu'un des écrivains ne se sentît pas assez en sympathie avec son sujet, il s'est d'abord assuré la collaboration des auteurs, leur laissant le choix du chapitre qu'il leur plairait de composer.

L'Irlande compte une pléiade d'hommes et de femmes de lettres, trop ignorés en Belgique pour la plupart. Aussi *The Irish Way* est un franc succès. On y lira des pages émues sur saint Patrice (par Miss Alice Curtayne), sur saint Brendan (par Donal O'Cahill), sur saint Columba d'Iona (par le P. Raymond O'Flynn), sur saint Colomba et saint Malachie, l'ami de saint Bernard (par le P. Vincent Mac Nabb), sur saint Laurent de Dublin (par C. P. Curran), sur l'archevêque-martyr de Cashel, Dermot O'Hurley (par l'abbé Myles V. Ronan), sur le P. Thomas Fihilly, S.I., missionnaire dans l'Amérique du Sud (par le P. Aubrey Gwynn), sur le F. Michel O'Clery, historien franciscain du XVII^e siècle (par le P. Victor Sheppard), sur le Bienheureux Olivier Plunket (par l'abbé Philip Hughes), sur le P. Thaddée Moriarty, O. P., martyr (par Miss Alice Curtayne), sur Catherine MacAuley fondatrice des Sisters of Mercy (par le P. Fergal MacGrath), sur Marie Aikenhead, fondatrice des Irish Sisters of Charity (par C. P. Curran), sur le P. Mathew, l'apôtre de la tempérance (par le P. James O'Mahoney), sur l'abbé John Hand, fondateur des Prêtres irlandais de saint Vincent de Paul (par le P. Thomas O'Donnell), sur Marguerite-Marie Hallahan (par Eve Healy); enfin sur le P. Doyle et Matt Talbot, par le P. James Brodrick et F. J. Sheed.

P. GROSJEAN, S. I.

(1) Londres, 1932, (19x13cm.), 344 p. Prix : 6 sh.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Accord complémentaire au Concordat roumain (*A. A. S.*, XXIV, 1932, p. 209 suiv.).

Comme on le sait (1), le 10 mai 1927, un concordat fut conclu entre le Saint-Siège et le Royaume de Roumanie, réglant, dans ses lignes principales, les rapports réciproques de ces deux Puissances. Certains points, cependant, n'avaient pas été réglés avec toute la précision souhaitable; et comme il arrive toujours après la publication d'un texte législatif, des interprétations furent nécessaires. Ce fut le cas, entre autres, pour ce qu'en Roumanie en appelait « l'État catholique de rite latin de Transylvanie ». C'était — car l'accord du 30 mai l'a remplacé — un organe administratif unique en son genre. Depuis de très nombreuses années, les Habsbourgs, voulant favoriser la religion catholique de rite latin dans leurs états, avaient constitué des fondations de biens considérables, immeubles pour la plupart; et un organisme administratif les gérait, en toute indépendance, par l'intermédiaire d'un comité mi-ecclésiastique, mi-laïc. Les revenus de ces biens étaient pour la plus grande partie consacrés à l'entretien des écoles, gymnases, université de la Transylvanie. Or, ces temps derniers, — la crise financière et économique aidant — ces biens et leur provenance attirèrent l'attention de certains membres du gouvernement roumain et certains hommes politiques les revendiquèrent pour la trésorerie d'État, au titre de part échue au royaume de Roumanie comme successeur de la Couronne austro-hongroise. Et nous avons assisté naguère, à Bucarest, à toute une polémique de presse, particulièrement dans le grand journal d'information roumaine « Universul », tendant à montrer le bien-fondé de ces réclamations et la faiblesse du gouvernement à ne pas faire valoir ses droits. Les catholiques de rite latin, d'autre part, répondirent par un mémoire considérable avec textes justificatifs, démontrant la légitimité de leur propriété. Bref de longues tractations furent engagées d'abord à Bucarest, entre le nonce apostolique, son Excellence Monseigneur Dolci et le Gouvernement roumain ; et après maintes fluctuations dans le succès de

(1) Cf. *N. R. Th.*, 1929, p. 738 suiv.

la cause, on en vint à envoyer à Rome comme plénipotentiaire, en vue de régler cette question, Monsieur Valère Pop, catholique de rite oriental roumain, récemment devenu ministre de la justice en Roumanie. Le Saint-Père, de son côté, désigna son cardinal secrétaire d'État comme plénipotentiaire; et de commun accord, ils rédigèrent le texte publié aux A. A. S. de juillet 1932, qui tranche définitivement le débat.

Remarquons son importance au point de vue religieux. Enlever aux catholiques ces biens légitimement reçus c'était du même coup saper l'influence catholique dans de nombreuses écoles aux divers degrés de l'enseignement.

Remarquons, par contre, la bienveillance du gouvernement roumain désignant un catholique comme plénipotentiaire, tout en le choisissant parmi les catholiques de rite oriental roumain (gréco-catholique par opposition à romano-catholique, qui désigne le rite latin).

En bref, l' « Accord » transforme le fameux « État catholique » comme on disait en Roumanie en un Conseil du diocèse catholique de rite latin d'Alba-Julia, sous l'autorité de l'Ordinaire du lieu et le contrôle simultané de l'archevêque de Bucarest métropolite de rite latin pour la Roumanie, et du gouvernement roumain. Cette forme d'administration des biens ecclésiastiques n'est plus un cas d'exception en matière juridique et administrative, mais elles s'inspire des canons 1520 et 1521 du Code, tout en les adaptant aux circonstances spéciales à la Grande-Roumanie.

Un point intéressant qui mérite d'être signalé, est celui réglé par les Articles VII, VIII, IX de l'Accord, concernant l'université de Cluj et ses annexes. Il faut savoir que les bâtiments de cette université jadis fameuse en Hongrie forment un bloc massif et imposant de constructions dans lequel est encastrée une église, l'église universitaire. Or il y avait contestation à propos de certains immeubles compris dans ce bloc et surtout de l'église, que le gouvernement roumain orthodoxe convoitait. Contestation qui se compliquait encore du fait que les catholiques de rite oriental (gréco-catholiques) auraient voulu, eux aussi, l'utiliser pour le culte, en faveur des nombreux étudiants et étudiantes gréco-catholiques fréquentant les cours de l'université. Nous avons ici une solution, peut-être unique, où la même église catholique servira aux deux rites indifféremment, sans tenir compte de leurs particularités rituelles. On sait, en effet, que le rite oriental exige l'iconostase et n'admet pas certains emblèmes ou symboles

utilisés par les latins comme les statues par exemple. Or voici ce que détermine l'Accord : l'église universitaire est mise à part, et tandis que les bâtiments universitaires deviennent propriété de l'État, elle reste propriété de l'organe nouvellement créé; avec cette clause que « l'Ordinaire catholique de rite latin d'Alba-Julia, conformément à l'article II du présent Accord, pourvoira à faire célébrer chaque dimanche et chaque jour de fête (y compris celles nationales) un service divin selon le rite gréco-roumain, pour satisfaire en première ligne les besoins religieux de la jeunesse scolaire catholique de rite gréco-roumain ».

« Le prêtre célébrant sera désigné par l'Ordinaire catholique de rite grec de Cluj-Gherla et, tout en restant subordonné au point de vue canonique et disciplinaire à cet Ordinaire, sera rétribué pour ses services, par l'Ordinaire catholique de rite latin d'Alba-Julia, selon les coutumes locales de rite latin à Cluj. Le nom du prêtre désigné sera communiqué à l'Ordinaire d'Alba-Julia ».

« Ces services divins seront célébrés chaque dimanche et chaque jour de fête chômée du rite grec de 11 heures du matin jusqu'à 1 heure de l'après-midi et les jours de fêtes nationales (24 janvier, 10 mai, les anniversaires du Souverain, des membres de la famille royale et de l'avènement au Trône) de 10 heures du matin à midi. Sont exceptées les fêtes du 15 août et 8 septembre, auxquelles l'église reste seulement aux services de rite latin ».

L'Accord est suivi des Statuts constitutifs du Conseil administratif.

L. Honoré, s. i.

Encyclique « *Acerbi animi* » du 29 septembre 1932 sur l'injuste condition de l'Eglise au Mexique (*A. A. S.*, xxiv, 1932, p. 321.)

Le Saint-Père vient d'adresser l'encyclique « *Acerba Animi* » aux archevêques et évêques des États fédérés du Mexique et aux autres Ordinaires des lieux en paix et communion avec le Siège apostolique. Nous en donnons ici le résumé et, en traduction française, les passages les plus importants.

Exposé des événements :

Les événements jusqu'en 1929 (résumé).

Le Saint-Père rappelle d'abord les événements religieux qui se sont passés jusqu'en 1929 dans la République mexicaine: dispositions constutitionnelles lésant les droits primordiaux et immuables de l'Église;

application brutale de l'article 130 de la loi constitutionnelle qui a provoqué en novembre 1926, la protestation solennelle de l'encyclique « Iniquis afflictisque » (1); résistance des catholiques devant ces décrets injustes et sectaires; noble attitude du clergé et héroïsme d'une foule de laïques; action du Souverain Pontife lui-même en faveur des persécutés.

Le modus vivendi de 1929, (résumé).

Les gouvernants du Mexique, continue le pape, voyant que cette immense multitude de citoyens opprimés maintenait son énergique et généreuse résistance, voulurent en quelque sorte se tirer d'une situation périlleuse qu'ils n'avaient pu régler selon leurs désirs; ils firent savoir clairement qu'ils ne repoussaient pas l'idée d'arranger toute l'affaire par des conversations communes. Bien que sachant d'expérience qu'il n'était pas sûr d'ajouter foi à de pareilles promesses, le Saint-Père jugea devoir considérer, s'il était opportun ou non de maintenir l'interruption publique du culte divin, qui, si elle se prolongeait, pouvait nuire grandement au bien de la société et surtout des fidèles.

« Quand donc, en l'année 1929, le magistrat suprême de la République mexicaine déclara publiquement qu'il n'avait pas le dessein, en appliquant les dites lois, de détruire « l'identité de l'Église » et de méconnaître la hiérarchie ecclésiastique, Nous, ne considérant que le bien des âmes, Nous avons estimé qu'il ne fallait point laisser passer cet espoir, si léger fût-il, de rétablir les droits de la hiérarchie, Nous avons aussi considéré, puisqu'une première espérance luisait de remédier aux maux les plus graves et que semblaient cesser les principales raisons pour lesquelles les évêques avaient jugé utile de suspendre l'exercice public du culte divin. Nous avons donc aussi considéré qu'il fallait examiner s'il n'était pas opportun de rétablir ce culte.

« Nous n'avions certes pas pour cela la pensée de ratifier les lois mexicaines contre la religion ni de révoquer Nos protestations publiques à leur encontre, de telle sorte que Nous eussions décidé qu'il ne fallait plus résister à ces lois ni les combattre de toutes ses forces. Il s'agissait seulement de cette question : puisque les chefs de l'État faisaient connaître que leurs desseins avaient changé, la situation ne semblait-elle pas demander d'abandonner les méthodes de résistance qui eussent pu à la fin devenir nuisibles au peuple chrétien et d'en adopter d'autres plus opportunes ? »

(1) Cf. *Nouvelle Revue Théologique*, 1927, p. 141-146.

L'attitude du gouvernement mexicain depuis 1929 (1).

Mais, tout le monde le sait, la paix et la réconciliation, si longtemps attendues, ne répondirent pas à Nos désirs et à Nos vœux. En violation ouverte des conditions de l'accord qui avait été négocié, la persécution reprit contre les évêques, les prêtres et les fidèles, que vinrent frapper l'amende et la prison; avec une profonde tristesse Nous avons vu que les évêques n'ont pas été tous rappelés de l'exil et même que plusieurs de ceux qui vivaient dans leur patrie ont été exilés au mépris de toute légalité; dans beaucoup de diocèses, les églises, les séminaires, les évêchés, et autres lieux sacrés n'ont pas été rendus à leur premier usage; enfin, en dépit des promesses formelles, de nombreux prêtres et laïques qui avaient courageusement défendu leur foi ont été abandonnés à la haine et à la vengeance de leurs ennemis.

Campagnes de presse

A peine la suspense du culte public avait-elle été abrogée qu'une inique et violente campagne de presse se déchaîna contre l'Église et contre Dieu lui-même; tous savent que le Saint-Siège a estimé de son devoir de réprouver et de proscrire l'un de ces écrits dont l'impiété plus criminelle et le dessein publiquement avoué de calomnier la religion et d'exciter la haine ont dépassé absolument toutes les bornes.

Propagande athée par l'école

De plus, dans les écoles élémentaires, non seulement la loi interdit d'enseigner les préceptes de la doctrine chrétienne, mais encore on y pousse souvent les maîtres chargés de l'éducation des enfants à tenter auprès de ces jeunes âmes une propagande pour les théories athées et immorales; ce qui ne donne pas une peine légère aux parents chrétiens qui veulent sauvegarder l'innocence de leurs enfants. A ce sujet, tout en bénissant de cœur ces pères et mères de famille ainsi que les professeurs et les maîtres qui les aident avec zèle en cette tâche, Nous vous exhortons ardemment dans le Seigneur, Vénérables Frères, vous, le clergé séculier et régulier et tous les fidèles à soutenir sans arrêt et de tout votre pouvoir la cause de l'école et l'éducation de la jeunesse; ayez surtout devant les yeux la multitude des enfants du peuple que menacent plus directement les doctrines partout propagées des athées, des francs-maçons et des communistes et qui, pour cette raison,

(1) A partir de ce passage, nous reproduisons intégralement le texte de l'encyclique. Les titres ne font pas partie du texte officiel.

requiert plus expressément le dévouement de votre zèle apostolique. Soyez-en bien persuadés, votre patrie sera sans aucun doute ce que vous la ferez en formant comme il convient la jeunesse.

Tentative de supprimer le clergé : un prêtre pour 100.000 fidèles!

La lutte la plus ardente s'est portée sur un point plus grave, sur un point dont dépend la vie même de toute l'Église : elle s'est portée sur le clergé, sur la hiérarchie catholique, dans le but de les bannir peu à peu du territoire de la République. Certes, la Constitution de la République mexicaine déclare que les citoyens ont pleine liberté de conscience, de pensée et de foi; mais, comme Nous l'avons souvent déploré à l'occasion, elle déclare aussi, par une contradiction flagrante avec ce principe, que chaque État de la République fédérative fixe et désigne un certain nombre de prêtres qui seront autorisés à célébrer et administrer les sacrements, non seulement dans les édifices sacrés, mais encore chez eux et dans les habitations privées.

Cette mesure inique est encore aggravée par les conditions dans lesquelles on applique la loi. En effet, si la Constitution prescrit la fixation d'un chiffre maximum de prêtres, elle demande pourtant que, dans chaque région, ces prêtres ne soient pas en nombre insuffisant pour les besoins du troupeau catholique; elle ne prescrit nullement à ce sujet qu'il faille méconnaître la hiérarchie ecclésiastique; du reste, le « Modus vivendi » reconnaît expressément et clairement cette assertion.

Or, dans l'État de Michoacan, il a été décidé qu'il n'y aurait qu'un prêtre par 33.000 fidèles; dans celui de Chihuahua, un par 45.000; dans celui de Chiapas, un pour 40.000; enfin, dans celui de Vera-Cruz, un seul par 100.000 fidèles. Avec de telles restrictions, il est absolument impossible d'administrer les sacrements au peuple chrétien qui, le plus souvent, est disséminé sur de vastes territoires; tout le monde le voit. Cependant, les persécuteurs, comme s'ils se repentaient d'une libéralité excessive, ont ajouté encore restrictions sur restrictions; des gouvernements d'État ont fermé de nombreux séminaires; des presbytères ont été confisqués : en beaucoup d'endroits, on a déterminé les églises où il serait permis, et là seulement et pas en dehors du territoire marqué, et aux prêtres approuvés par les autorités civiles, d'exercer le ministère sacré.

Plusieurs gouverneurs d'État ont décrété que les magistrats, lorsqu'ils accorderaient la faculté d'exercer le ministère ecclésiastique, ne feraient aucun cas de la hiérarchie quelle qu'elle soit, et même que tous

les prélats, c'est-à-dire les évêques et ceux-là mêmes qui exerceraient la charge de Délégué Apostolique, devraient se voir refuser cette faculté; cette mesure manifeste à l'évidence que les persécuteurs veulent abattre et détruire l'Église catholique.

Comme en Russie.

Nous avons voulu jusqu'ici rappeler brièvement, en passant en revue les principales questions, la très dure situation de l'Église mexicaine, afin que ceux qui ont à cœur l'ordre et la paix des peuples soient portés à la réflexion et comprennent que cette inhumaine persécution ne diffère pas beaucoup, surtout dans plusieurs États du Mexique, de celle qui infeste les misérables provinces de la Russie, et afin que cette criminelle communauté de desseins éveille en eux par réaction une nouvelle ardeur pour endiguer ce flot destructeur de tout l'ordre social.

Les directives du Saint-Siège.

C'est à vous aussi, Vénérables Frères, et à Nos chers fils de la nation mexicaine, que Nous désirons donner un nouveau témoignage de Notre paternelle sollicitude à l'égard de vous tous, au milieu de vos afflictions; c'est une marque de cette sollicitude que vous verrez dans les règles de conduite que Nous avons données en janvier dernier par Notre cher fils, le cardinal secrétaire d'État, et que Nous vous avons communiquées par Notre Délégué Apostolique.

S'agissant d'une question intimement liée à la religion, Nous avions le droit et le devoir de déterminer les meilleures règles auxquelles se doit d'obéir tout homme qui se glorifie du titre de catholique. Il importe ici de vous déclarer ouvertement que Nous avons soigneusement pesé, au cours de Nos réflexions, tout ce que la hiérarchie ecclésiastique et les laïques Nous ont rapporté : informations ou conseils; Nous disons : tout, même ce qui semblait demander le retour à une plus sévère tactique de résistance, comme en 1926, en suspendant de nouveau dans toute la République l'exercice public du culte divin.

En ce qui concerne la règle de conduite à tenir, il faut considérer que les prêtres ne sont pas réduits dans tous les États aux mêmes fâcheuses extrémités et que la hiérarchie ecclésiastique n'a pas subi partout les mêmes atteintes dans son autorité et sa dignité; aussi, de même que diffèrent les applications de ces malheureux décrets, de même l'Église et les fidèles doivent adopter des règles de conduite qui ne soient pas en tout semblables.

C'est pourquoi Nous jugeons équitable d'accorder des louanges toutes particulières aux évêques mexicains qui ont le plus soigneusement possible interprété les règles données par Nous, ainsi que des messages Nous l'ont appris; il Nous plaît de le proclamer publiquement. Si plusieurs, en effet, poussés par leur ardeur à sauvegarder leur foi plus que par l'extrême prudence nécessaire en ces questions difficiles, ont soupçonné chez les évêques des règles de conduite contradictoires, à cause des méthodes différentes imposées par la diversité des situations et des lieux, qu'ils aient la ferme persuasion qu'une accusation de ce genre manquerait totalement de base.

Nécessité des protestations.

Mais, comme toute restriction apportée au nombre des prêtres ne peut pas ne pas être une grave violation des droits divins, il est absolument nécessaire que les évêques, le reste du clergé et les laïques protestent par tout moyen légitime et de toute leur âme, par leur opposition comme par leur réprobation, contre une telle impiété. Qu'importe si cette protestation s'élève en vain vers ceux qui gouvernent l'État ? Elle donnera du moins aux fidèles, surtout à ceux qui l'ignoraient, la conviction que les pouvoirs civils, par une injuste agression, foulent aux pieds la liberté de l'Église, liberté que sans aucun doute Nous ne pouvons abdiquer, même sous la pression des persécuteurs.

La protestation du Pape devant le monde entier.

Aussi, comme Nous avons parcouru avec une grande consolation les protestations qu'ont élevées les évêques et les prêtres des diocèses en butte à ces lois injustes, ajoutons-Nous aux leurs Notre protestation que Nous élevons devant l'univers entier, en particulier devant les hommes qui tiennent les rênes de l'État, afin qu'ils réfléchissent à cette persécution du peuple mexicain; elle n'est pas seulement une criminelle injustice envers le Dieu éternel dont elle opprime l'Église, envers les fidèles dont elle blesse la foi et lèse la juste liberté de conscience, elle est aussi un dangereux agent de cette révolution sociale à laquelle les négateurs et les ennemis de Dieu consacrent tous leurs efforts.

La Doctrine de l'Église sur la Question de l'autorisation des prêtres.

En attendant, afin d'obvier selon nos moyens à cette lamentable situation, il faut mettre en œuvre tous les moyens qui nous restent de conserver partout, autant que faire se peut, les cérémonies du culte

divin et d'empêcher que la lumière de la foi et le feu de la charité chrétienne ne viennent à disparaître du peuple. Il s'agit, certes, comme Nous l'avons dit, de décrets impies qui contreviennent aux droits sacrés de Dieu et de l'Église et que, pour cette raison, la loi divine réprouve; mais il n'est pas douteux que c'est une vaine crainte de penser que l'on coopérera injustement avec les magistrats, si, subissant leurs ordres vexatoires, on va leur demander la libre faculté d'administrer les Sacrements et que, par suite, c'est un devoir de s'abstenir de cette démarche.

Cette erreur et cette manière d'agir provoqueraient partout l'interruption des fonctions sacrées et causeraient le plus grave dommage à tout le troupeau des fidèles.

Il faut, en effet, le remarquer : il est absolument interdit et vraiment criminel d'approuver cette loi inique et d'apporter spontanément une aide à son application; mais c'est une conduite toute différente de celle-là que de se soumettre avec répugnance et malgré soi à ces ordres indignes, c'est bien plutôt faire tous ses efforts pour diminuer l'effet mortel des décrets.

Or, quand le prêtre demande par force aux magistrats publics l'autorisation de vaquer au ministère sacré, autorisation sans laquelle il ne peut exercer le culte divin, il subit cette violence seulement pour éviter un plus grand mal; il ne se conduit pas autrement qu'un propriétaire qui, dépouillé de ses biens, est contraint de demander à l'injuste ravisseur la faculté d'user tout au moins de ce qui lui appartient de droit.

D'ailleurs, tout soupçon de coopération formelle et d'approbation de la loi est écarté par les solennelles et véhémentes protestations élevées non seulement par le Saint-Siège, mais encore par les évêques et le peuple du Mexique. Ajoutons encore la prudente manière d'agir des prêtres et les précautions opportunes qu'ils prennent: bien que canoniquement établis par le mandement épiscopal pour le ministère sacré, ils sont forcés de demander au gouvernement de leur Etat l'autorisation et la liberté d'exercer leur ministère ; dans ces circonstances, ils n'approuvent pas la loi, ils ne donnent pas leur assentiment à ses injonctions, mais ils se soumettent seulement matériellement aux décrets injustes pour écarter l'obstacle qui les empêcherait d'accomplir les fonctions sacrées, et qui, s'il n'était écarté, interdirait partout le culte divin, au grand détriment des âmes. C'est par une méthode fort peu différente, on s'en souvient, que les ministres sacrés des premiers temps de l'ère chrétienne demandaient, même à

prix d'argent, la permission de visiter les martyrs en prison, afin de leur apporter les sacrements; et pourtant aucun homme de bon sens n'a jamais pensé qu'ils approuvaient ainsi en quelque manière par leur démarche les actes des persécuteurs.

Voilà, absolument certaine et sûre, la doctrine de l'Église catholique; si, dans son application, elle a pu scandaliser quelques-uns de vos fidèles, ce sera votre rôle, Vénérables Frères, de leur expliquer avec soin et clarté la doctrine que Nous vous avons exposée. Si quelqu'un persistait avec obstination dans sa fausse opinion après que Notre pensée lui aura été expliquée, qu'il sache qu'il n'éviterait pas le reproche d'opiniâtreté et d'entêtement.

Exhortation a l'Action Catholique.

Que tous continuent donc, dans cette émulation d'obéissance et dans cette union de pensée que plus d'une fois Nous avons avec une profonde consolation louées dans le clergé; arrière les doutes et les hésitations qui ont pu se faire jour aux premiers assauts de la persécution! Que les prêtres, ayant éprouvé maintenant leur volonté de tout supporter avec courage, déploient un zèle apostolique toujours plus ardent, surtout à l'égard de la jeunesse et des classes populaires. Qu'ils s'efforcent aussi d'éveiller des sentiments d'équité, de concorde et de charité dans l'âme de ceux qui combattent l'Église parce qu'ils ne la connaissent pas assez.

Nous ne pouvons, à ce sujet, Nous empêcher de recommander à nouveau une chose que Nous avons à cœur, vous le savez : que l'Action catholique soit partout instituée et s'accroisse de jour en jour d'après les règles que Nous avons données par l'intermédiaire de Notre Délégué apostolique. (Voir aussi la Lettre apostolique « Paterna sane sollicitudo », du 2 février 1927). Nous savons que cette entreprise est fort difficile, au début surtout et dans les conditions actuelles; Nous savons qu'elle ne donne pas toujours rapidement les fruits espérés; mais Nous la savons nécessaire et plus efficace que toutes les autres méthodes, comme les nations qui se sont relevées de la crise de telles persécutions en ont fait l'expérience.

A Nos chers fils de la nation mexicaine Nous recommandons sans relâche la plus étroite union possible avec l'Église Mère et sa hiérarchie, de telle manière qu'ils obéissent avec ardeur aux règles et aux préceptes à eux donnés. Qu'ils ne manquent pas les occasions de participer aux

sacrements, source de la divine grâce et de la force chrétienne; qu'ils implorent du Père des miséricordes la paix et la prospérité pour leur patrie affligée; enfin qu'ils se fassent un honneur et un devoir de collaborer dans le camp de l'Action catholique à l'apostolat des prêtres.

Aux prêtres séculiers ou réguliers, aux laïques qui, animés d'un zèle ardent pour la religion et soumis au Siège apostolique, ont accompli de mémorables exploits à recueillir dans les fastes récents de l'Église mexicaine, Nous offrons toutes Nos louanges, et Nous les prions instamment dans le Seigneur de persévérer dans la défense des droits sacrés de l'Église, avec cette généreuse patience dont ils ont donné jusqu'ici les plus nobles exemples.

Mais Nous ne pouvons terminer cette Encyclique sans tourner un regard de spéciale affection vers vous, Vénérables Frères, fidèles interprètes de Notre pensée; sans vous dire que Nous sommes, que Nous Nous sentons d'autant plus étroitement uni à vous que de plus cruelles épreuves vous frappent dans l'exercice du ministère apostolique; et Nous tenons pour certain que, vous sachant unis de pensée avec le Vicaire de Jésus-Christ, vous puiserez dans ce sentiment consolation et zèle pour accomplir tous les jours plus allègrement la rude et sainte tâche de mener au port du salut éternel le troupeau qui vous est confié.

Afin que le secours de la grâce divine vous assiste toujours et que la miséricorde divine vous soutienne, avec paternelle affection, Nous vous donnons, Vénérables Frères et chers fils, la Bénédiction apostolique, gage des bienfaits célestes.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 29 septembre, en la Dédicace de saint Michel archange, l'an 1932, de Notre Pontificat le onzième.

Bibliographie

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

J. Bernhart. *Sinn der Geschichte.* Geschichte der führenden Völker. Band I. (1re moitié du volume). Fribourg e. B., Herder. 1931, (23 × 15 cm.), XIV-348 p. Prix : 10 Mk.

C'est une tâche bien ardue que celle qu'a entreprise le Dr Jos. Bernhart, en traçant une esquisse de la philosophie de l'histoire comme préface à la collection : *Geschichte der führenden Völker.* Le titre même de l'essai montre que l'auteur prétend traiter la question à fond et ne pas s'arrêter à une synthèse fragmentaire. Après avoir établi la notion même du problème, il passe en revue les tentatives de solution et les attitudes prises par les philosophes des diverses époques devant ce problème : l'antiquité grecque avec Xénophane, Platon et Aristote, a pu fournir quelques éléments bien incomplets d'ailleurs; le peuple hébreu a trouvé la solution théologique dans l'Ancien testament. La thèse chrétienne esquissée par la spéculation gnostique, par Origène, poussée plus loin chez saint Augustin, est reprise au moyen âge par Otton de Freisingen, Joachim de Flore, puis par Bossuet qui se rattache à ces auteurs. La Renaissance a suivi d'autres voies avec Machiavel. Toutes les variétés de la philosophie allemande de la fin du XVIIIe siècle et du XIXe siècle, par exemple le Kantisme, l'Hégélianisme, etc., ont, elles aussi, tenté en vain la solution du problème que l'historisme du XIXe siècle a dédaigné.

L'auteur propose la solution chrétienne dans les chapitres « Sinnfrage und Offenbarung. Sinn der Geschichte gemäss der biblischen Offenbarung.»

Œuvre d'érudition et d'une grande élévation de pensée. Toutefois le mouvement lyrique de la phrase, sa redondance même nuit parfois à la clarté de l'expression. Le flou de la pensée peut être aussi la rançon de sa profondeur ou de son élévation. Les nuées enveloppent les sommets des montagnes et la buée noie la profondeur des abîmes. A. Debil, s. i.

J. De Jong. *Handboek der Kerkgeschiedenis.* Eerste deel. Oudheid en middeleeuwen (tot 1304). Tweede deel. De latere middeleeuwen en de eerste periode van den nieuweren tijd (1304-1648). Derde deel . De tweede periode van den nieuweren tijd en de nieuwste tijd (1648-1932). 2e éd. Utrecht, N. V. Dekker, Van de Vegt en Van Leeuwen, 1932, (24 × 17 cm.), XVI-564 p., XVI-452 p., XII-444 p.

Il existait en langue néerlandaise deux manuels catholiques principaux d'histoire de l'Église, celui du P. Albers et celui du Professeur Nolet. Le premier était le plus connu; il avait eu non seulement plusieurs éditions, mais des traductions en latin, en français et en italien. Cependant l'auteur avait négligé, depuis des années, de le tenir au courant; à l'usage, il se révélait souvent imprécis et inexact. Quant au livre de Nolet, ce n'était qu'un bon sommaire, dépourvu de tout appareil scientifique.

Le Dr J. De Jong, président du séminaire « Rijsenburg », à Driebergen, commença en 1929 l'impression d'un nouveau manuel, dont le t. II parut en 1931. En 1932 déjà, il publie une deuxième édition de l'œuvre complète, en trois volumes.

Les principes de l'auteur sont exposés dans la préface. Donner un clair aperçu des principaux faits et courants et de leurs relations mutuelles. Insister sur le développement de la théologie et la vie intérieure de l'Église et les questions apologétiques. Passer rapidement sur l'histoire de la liturgie et de l'art chrétien, branches pour lesquelles existent des manuels spéciaux et qui «dans ce séminaire sont enseignées par un autre professeur ». Ne transcrire que les textes fondamentaux et les accompagner d'une traduction néerlandaise. Renvoyer pour les autres à des collections comme *l'Enchiridion* de Kirch. Enfin se borner à signaler les sources et les ouvrages modernes les plus importants.

Ce qui frappe tout d'abord dans ce nouveau manuel c'est l'extension donnée à l'histoire moderne. Le premier volume, comme celui d'Albers, comprend les douze premiers siècles. Mais, tandis que le regretté professeur de Maestricht se contentait d'un autre volume pour le reste de l'histoire, M. De Jong traite cette matière en deux volumes : de 1304 à 1648; de 1648 à nos jours.

Les divisions sont à peu près les divisions ordinaires : Histoire ancienne (1-692) avec trois périodes : 1-313; 313-476; 476-692. Histoire du moyen âge avec trois périodes : 692-milieu du XIe siècle; milieu du XIe siècle-1304; 1304 à 1517. Histoire moderne avec deux périodes : 1517-1648; 1648 à 1789. Enfin, histoire contemporaine. Mais, autant que possible, l'ordre chronologique prévaut encore à l'intérieur des périodes. Ainsi la seconde période de l'histoire moderne est divisée en deux chapitres : le temps de Louis XIV (1648-1715) et le XVIIIe siècle. L'histoire contemporaine en trois : L'Église de 1789 à 1823) Pontificats de Léon XII à Pie IX. Pontificats de Léon XIII à Pie XI. Cette innovation très heureuse et qui rend beaucoup plus parlante la table des matières, a été appliquée à partir du moyen âge.

Dès maintenant, le manuel de M. De Jong, fruit de quinze années d'enseignement, peut être classé parmi les meilleurs. Après la clarté de ses divisions, il y aurait bien d'autres qualités sur lesquelles nous voudrions nous étendre. Les bibliographies d'abord sont d'une richesse vraiment extraordinaire. L'exposé est bref,concis et,en général,très exact. Le petit texte est rare et employé à bon escient pour des questions spéciales, comme les Fausses Décrétales, le concept du pouvoir pontifical chez Grégoire VII, la bulle *Unam Sanctam*, le procès de Galilée, la querelle des rites chinois, etc. Les idées générales sont bien mises en relief dans un *Overzicht* qui précède chaque période.

Voici quelques desiderata pour les éditions suivantes : séparer plus nettement les sources et les ouvrages modernes; signaler brièvement la tendance, la valeur spéciale de certains livres au moins (par ex. Sarpi, Pallavicini, pour le Concile de Trente) et ne pas mettre les élèves en présence d'interminables listes de volumes classés sans ordre de date d'apparition et de valeur ; supprimer des ouvrages inutiles, vieillis.

Nous aurions naturellement bien des remarques de détail à faire et de corrections à suggérer. Les fautes d'impression dans les noms d'auteurs sont

nombreuses (I, 12 *Bossier* au lieu de *Boissier;* I, 159 *Rabut*, au lieu de *Babut;* I, 239 et II, 165 *Agrain*, au lieu de *Aigrain;* I, 361 *Pictavet*, au lieu de *Picavet;* I, 365 *Pfeister* au lieu de *Pfister;* II, 81 et 88 *Debognie*, au lieu de *Debongnie;* II, 259 *Boersch* au lieu de *Roersch;* III, 42 *Tilliore* au lieu de *Tillière*, etc, etc.). Signalons parmi les ouvrages importants dont nous n'avons pas vu la mention : K. Pieper, *Atlas orbis christiani antiqui*, Dusseldorf; les études de Pannier sur Calvin, celle de Schwartz sur Constantin le Grand, celle de Wilpert sur les Catacombes, la *DeutscheReformation und Gegenreformation* de K. Brandi.

Enfin, dans le premier volume surtout, des modifications nous paraîtraient souhaitables. Ainsi la question de saint Pierre à Rome n'est pas bien traitée. Les textes de Clément de Rome et d'Ignace d'Antioche, etc., ne sont pas clairs par eux-mêmes comme ceux de Tertullien, de Denys de Corinthe, etc. Il faut donc les étudier d'un peu plus près. Saint Pierre a-t-il été *évêque de Rome?* Les témoignages de la seconde moitié du II^e^ siècle et du III^e^ ne prouvent rien sur ce point spécial, car alors, naturellement, on se représentait saint Pierre comme un évêque proprement dit. Il faudrait citer ici le principal adversaire de notre thèse : Guignebert. — Y a-t-il jamais eu un édit de Milan? C'est très douteux et l'auteur ne paraît pas au courant des controverses à ce sujet. Nous nous arrêtons pour ne pas prolonger outre mesure ce compte rendu et tenons à répéter que M. De Jong a fait une œuvre excellente et de premier ordre.

É. DE MOREAU, S. I.

F. X. Seppelt. *Der Aufstieg des Papsttums.* Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Gregors des Grossen. Leipzig, Jakob Hegner, 1931, (23 × 15 cm.), 342 p. Prix : 12,50 Mk.

L'histoire de la papauté est à la mode depuis quelque temps. Indépendamment de deux ou trois ouvrages généraux, destinés au grand public, M. Caspar nous a donné, en 1930, le tome I d'une *Geschichte des Papsttums* et le volume que nous annonçons maintenant se présente aussi comme le premier d'une série de six, allant de saint Pierre à la mort de Pie X. Ces deux nouvelles œuvres diffèrent l'une de l'autre par les points de vue religieux des auteurs: la première est pénétrée des idées rationalistes de M. Caspar; la seconde des idées catholiques de M. Seppelt. Signalons une autre différence. Ce dernier auteur se contente d'énumérer les principaux ouvrages dont il s'est servi pour chaque chapitre, mais il ne place aucune note au bas des pages ou à la fin de son volume. M. Caspar a réuni ses notes à la suite du texte. Chez les deux érudits, une profonde connaissance de l'antiquité chrétienne. Si M. Caspar a consacré à cette époque plus de travaux, M. Seppelt le dépasse par l'intérêt et la concision de l'exposé. Certains chapitres, par exemple celui qui traite de Léon le Grand, plairont tout spécialement aux lecteurs. Nous ne relèverons pas ici toutes les assertions de M. Seppelt qui nous paraissent discutables. En voici seulement deux : les chrétiens seuls étaient tenus de sacrifier, d'après les édits de Dèce (p. 50); c'est à tort qu'on conteste l'existence d'un *Édit de Milan* proprement dit (p. 75). Nous aurions aussi voulu parfois plus de rigueur dans les discussions de certains arguments en faveur de la primauté de juridiction des papes.

L'ouvrage de M. Seppelt mérite largement de se répandre. Il n'existe malheureusement aucune étude de cette valeur en français. Peut-êre quelque lecteur aura-t-il l'heureuse idée de le traduire en cette langue.

É. DE MOREAU, S. I.

J.-J. Février. *Essai sur l'histoire politique et économique de Palmyre.* Paris, Vrin, 1931, (25 × 17 cm.), VIII-158 p.

J.-J. Février. *La religion des Palmyréniens.* Paris, Vrin, 1931, (25 × 17 cm.), XX-250 p.

M. Février a consacré à l'antique Tudmur deux études remarquables par la sûreté de méthode et l'étendue de sa documentation. Dans la première, cet essai sur l'histoire politique et économique de Palmyre, il esquisse l'histoire de cette cité dont les origines plongent dans l'antique monde cananéen. Poste avancé en plein désert à l'intersection des routes des caravanes, cette cité commerçante subit l'influence hellénique, puis occupa cette position avantageuse peut-être mais à coup sûr dangereuse au point de contact entre les Romains et les Parthes, pour passer ensuite sous la domination romaine et être définitivement incorporée à l'empire entre 114 et 121. Mêlée aux guerres entre l'empire et les Perses, Palmyre trouva à l'heure la plus critique de son histoire dans Odeynat le chef audacieux qui devint le maître incontesté de l'Orient et porta la puissance de sa cité à son apogée. Une reine ambitieuse, Zénobie, se tailla en Orient un empire éphémère qui s'écroula sous les coups d'Aurélien et entraîna la ruine de la cité elle-même.

La seconde étude a pour objet la religion des Palmyréniens.. Après une abondante bibliographie, l'auteur expose dans son introduction les nombreuses lacunes que les travaux antérieurs laissent à combler, et les difficultés que crée la dispersion des documents. Il propose les prncipes qui le guideront dans son travail de classification et d'élucidation. Un premier chapitre étudie le Panthéon palmyrénien si complexe et sî dîsparate avec ses divinités d'origine arabe; ses dieux solaires et lunaires qui font cortège à Bel et à sa parèdre Bélit, et dont l'origine est cananéenne ou babylonienne. Notons la solution que l'auteur donne au problème du dieu anonyme « celui dont le nom est béni à jamais ». Cette appellation lui paraît désigner Béélshamên. Un second chapitre traite du culte : sanctuaires naturels : la source Ephca; les sanctuaires portatifs, les temples, les cérémonies, le culte des morts, les associations religieuses. Un troisième chapitre étudie les rapports avec les autres religions : influence incontestable du monde arabe, survivance du substrat cananéen; apports mal définis encore de l'Anatolie; forte empreinte babylonienne; contacts sans fusion ni synthèse même partielle avec la religion juive; rien qui permette de conclure à une influence chrétienne avant la décadence de la ville. L'auteur ne se laisse jamais fasciner par les conjectures ou hypothèses aventurées et montre le plus grand souci de l'objectivité.

A. Debil, s. i.

H. Sproemberg. *Beiträge zur Französisch-Flandrischen Geschichte.* Band I. Alvisus, Abt von Anchin (1111-1131). Historische Studien, Heft 202. Berlin, Ebering, 1931, (24 × 16 cm.), 204 p. Prix : 7,60 Mk.

Le titre de ce volume ne nous en exprime pas bien le contenu. En réalité, il retrace l'histoire de la réforme clunisienne en Flandre. Ce mouvement a deux centres : Saint-Bertin, sous l'abbé Lambert, et Anchin, sous l'abbé Alvisus. Ce dernier personnage est fort peu connu. Il fut cependant, comme M. Sproemberg nous le prouve au ch. I de son ouvrage, le chef principal de la réforme clunisienne en Flandre. Et ne se contentant pas de ce rôle, il contribua

aussi à rendre la ferveur à bien des abbayes du Nord de la France, à Soissons et à Reims notamment. Dans le premier chapitre — l'ouvrage n'en compte que deux — l'auteur étudie la réforme clunisienne en Flandre, avant l'entrée en scène d'Alvisus et d'Anchin. Lambert de Saint-Bertin agit alors de concert avec les comtes de Flandre et surtout avec la régente Clémentia de Bourgogne. Mais M. Sproemberg témoigne beaucoup moins d'admiration pour la personne et l'œuvre de Lambert que pour celle de son disciple, Alvisus. Il étudie avec beaucoup de finesse la politique des comtes de Flandre qui aboutit à briser tout lien de dépendance des abbayes flamandes — qui avaient adopté les principes monastiques clunisiens — vis-à-vis de Cluny. M. Sproemberg ne connaît malheureusement pas les études de M. Sabbe. Celui-ci apprécie tout autrement Lambert de Saint-Bertin et donne beaucoup moins d'importance dans la réforme à la comtesse Clémentia. D'autres livres encore, comme celui de M. Van Werveke sur les évêques de Thérouanne, ont été ignorés de M. Sproemberg Il s'en tient aux documents imprimés, comme il l'avoue lui-même, et bien que les archives du Nord possèdent encore un grand nombre de pièces de l'ancienne abbaye d'Anchin. Il a une tendance à trop presser certains textes et à donner trop d'importance à certaines hypothèses. Enfin les fautes d'impression abondent dans son livre. Malgré quelques défauts, celui-ci n'en reste pas moins un travail fondamental et consciencieux. É. DE MOREAU, S. I.

M. Gorce. *Le Rosaire et ses antécédents historiques d'après le manuscrit 12483, fonds français de la Bibliothèque nationale.* Paris, Édition A. Picard, 1932, (20 × 14 cm.), 118 p.

Comment le rosaire est authentiquement dominicain, et comment le fait de son évolution à travers plusieurs siècles ne porte point préjudice à la tradition qui atteste ses origines, le R. P. Gorce l'établit, en s'appuyant surtout sur les données du *Rosarius* de 1328, document bien connu des médiévistes. Ce recueil confirme, en les expliquant, les assertions d'Alain de la Roche (1475). Le profane que les difficultés terminologiques ne détourneront pas de lire cette thèse prendra plaisir à maintes citations et au déroulement d'un chapitre, édifiant et suggestif, de l'histoire de la dévotion catholique.

L. RENARD, S. I.

M. Meertens. *De godsvrucht in de Nederlanden, I-II.* Historische Bibliotheek van Godsdienstwetenschappen. Bruxelles, Standaard Boekhandel, 1930-1931, (26 × 16 cm.), XII-168 p. Prix : 48 frs.

Il faut féliciter sans réserve la R. M. Imelda, Ursuline de Wavre-Notre-Dame du vaste travail qu'elle a accompli. C'est une œuvre de patiente érudition que de rassembler tous ces éléments épars qui nous permettent de nous faire une idée exacte et objective de la piété populaire à la fin du moyen âge dans les Pays-Bas. L'auteur ne s'est pas contenté de ce premier travail de déblaiement qui, à lui seul, réclame déjà une érudition éclairée, elle a situé ces formules de la piété privée du XV^e^ siècle en les rattachant aux formules plus anciennes, remontant à travers le haut moyen âge jusqu'à l'antiquité chrétienne. Cette méthode lui fournit l'occasion de faire ressortir les différents apports des écoles de spiritualité : l'école de saint Bernard; les disciples du séraphique saint François, l'école dominicaine, la dévotion moderne qui, en harmonie avec les événements

de l'époque, ont imprimé à cette piété ce caractère de dévotion à la sainte humanité du Verbe, cette piété pathétique, la crainte de la mort, et n'ont pu toujours corriger la dogmatique un peu fruste propre à la dévotion populaire.

L'auteur a tenté un premier classement : prières et méditations en l'honneur de la Très Sainte Trinité — dévotions aux mystères de la vie du Christ : mystères de l'enfance — le Saint-Nom, la passion du Christ considérée dans son ensemble — les différents épisodes — les saintes plaies — le Sacré-Cœur — le Saint-Sang — les membres du Christ — la Sainte-Face — les instruments de la passion — le chemin de la Croix et les sept paroles du Christ mourant. Le deuxième volume se termine par un hommage ému à cette dévotion de nos pères, qui malgré quelques excroissances malheureuses, présente une si profonde sincérité.

Ce travail d'une grande richesse d'information complète le tableau de la spiritualité de la fin du moyen âge qu'on traçait surtout d'après les traités spirituels. Nous touchons ici du doigt sa pénétration dans la vie du peuple.

L'auteur aurait pu mentionner que le « hemelsch palmhof » de Nakatenus n'est qu'une traduction d'un manuel de prières édité d'abord en allemand puis en latin, avant d'être traduit en néerlandais. La première édition néerlandaise semble dater de 1705. A. DEBIL, S. I.

B. Stasiewski. *Der heilige Bernardin von Siena.* Münster, Aschendorff, 1931, (24 × 16 cm.), 112 p. Prix : 6,80 Mk.

Petit livre mais qui ne peut passer inaperçu. L'auteur s'y occupe systématiquement des biographies de saint Bernardin de Sienne. Après un court aperçu sur les plus récentes (XIX^e^ s.), parmi lesquelles il préfère celles de Alessio, Maria Sticco, Pietro Misciatelli (Italien) et de Ferrers Howell (Anglais), il étudie critiquement les plus anciennes, celles qui peuvent servir de source. Quatre Siennois, contemporains du Saint († 1444), nous ont parlé de lui : Bernabaeus, Leonardo Benvoglienti, saint Jean de Capistran et Aeneas Silvio Piccolomini (Pie II). Leurs relations ne sont pas parfaites mais elles constituent de véritables documents et, grâce à elles, les principaux faits de la vie du saint sont bien garantis. Il ne faut cependant pas négliger d'autres auteurs qui ont écrit au XV^e^ siècle. La dernière partie du livre est consacrée à l'étude critique des collections postérieures où il est question du saint : Surius, Wadding et *Acta Sanctorum.* É. DE MOREAU, S. I.

W. Th. Walsh. *Isabelle la Catholique (1451-1504).* Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1932, (23 × 14 cm.), 412 p., 8 gravures. Prix : 30 frs.

Ce livre de M. Walsh est traduit en français par le lieutenant-colonel H. Carré. Grâce au talent de l'un et de l'autre, cette histoire de la grande reine d'Espagne est des plus captivantes. Qu'il s'agisse de la lutte décisive contre les Maures, de l'établissement de l'inquisition, du rôle législatif, judiciaire, militaire d'Isabelle, de la protection qu'elle accorda à Christophe Colomb, de ses rapports avec les Maraños, les juifs, etc., le récit est toujours aussi vivant. Nous trouvons aussi dans ce livre une remarquable reconstitution des mœurs de l'Espagne, à la fin du XV^e^ siècle. Outre le personnage principal, la reine, que M. Walsh nous fait admirer et aimer, d'autres acteurs, Ferdinand,

son époux, le cardinal Mendoza, Ximènes, Colomb, etc., sont également bien étudiés. Ajoutons que l'ouvrage est écrit dans un sens très catholique. Certaines erreurs, choquantes sont sans doute imputables au traducteur. Celui-ci paraît connaître assez mal l'histoire des papes, car il fait mourir Paul III en 1471 et intitule tout un chapitre : *Le pape Sixte-Quint et l'Inquisition*. Il faudrait écrire : Paul II et Sixte IV. É. DE MOREAU, S. I.

E. Rodocanachi. *Histoire de Rome. Le pontificat de Léon X. 1513-1521.* Paris, Hachette, 1931, (33 × 26 cm.), 308 p., 42 planches.

Parmi les nombreux ouvrages de M. Rodocanachi la plupart sont consacrés à l'histoire de Rome, avec une préférence visible pour l'époque de la Renaissance. L'auteur ne se livre pas à de longues discussions érudites, même quand il se demande si le lorgnon dont se servait Léon était concave ou convexe. Très au courant des sources et de la littérature de son sujet, M. Rodocanachi en prend, avec beaucoup de liberté, exactement ce qu'il lui faut pour rendre son exposé attachant et pour étayer ses affirmations. Toute l'histoire du pontificat est retracée en ces pages mais on regrette d'y trouver si peu de chose sur Luther et la bulle *Exsurge*. Sur la jeunesse de Giovanni, il faudra compléter ce que nous trouvons dans ce volume par l'étude si neuve de M. Picotti. Mais sans avoir connu ce livre, M. Rodocanachi nous paraît caractériser exactement les premières années du futur Léon X. Il ne lui a pas échappé que la culture très vaste donnée à ce jeune florentin fut aussi très superficielle. Les Beaux-Arts et surtout l'œuvre de Raphaël obtiennent dans le volume que nous présentons au public la place qu'ils méritent. Les illustrations sont fort bien choisies et ont pour but principal de nous présenter les principaux portraits du pape. Ils sont souvent bien différents l'un de l'autre. Qu'on compare le tableau de Raphaël conservé au Musée des Offices de Florence, le portrait classique, pourrions-nous dire, du pape de la Renaissance, et la statue de l'Ara Coeli! Mais ces documents iconographiques et les descriptions des contemporains permettent de se figurer « Léon X vieilli avant l'âge, épuisé par la maladie, presque difforme, épais de corps, avec des jambes trop grêles, des mains fines et blanches ». M. Rodocanachi parle avec sympathie de ce pape qui fut toujours très honnête et de mœurs fort pures, mais dont le principal défaut paraît avoir été le manque d'énergie.

É. DE MOREAU, S. I.

H. Hermelink et W. Maurer. *Reformation und Gegenreformation.* Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende. III Teil. 2e éd. Tübingen, Mohr, 1931, (25 × 17 cm.), XII-396 p. Prix : 13,50 Mk.

La seconde édition du fameux *Handbuch der Kirchengeschichte* a été commencée en 1923. Alors paraissait l'*Antiquité* de G. Krüger. En 1929, ce fut le tour du *Moyen Age* (G. Ficker et H. Hermelink). Le second de ces derniers auteurs a composé également la majeure partie du tome troisième. On doit à M. W. Maurer environ le dernier tiers du volume. Les chapitres les plus profondément remaniés sont ceux qui ont trait à l'histoire du protestantisme, surtout en Allemagne. Mais là, comme ailleurs, la division en périodes (1450-1517; 1517-*circa* 1560; 1560-1689), en chapitres et en paragraphes de petit texte est restée absolument la même, sauf la suppression d'un paragraphe dans l'histoire de l'anabaptisme.

Toutes les qualités que nous avons signalées dans les deux premiers tomes du grand *Handbuch* protestant se retrouvent dans celui-ci. C'est, au point de vue des idées synthétiques, de l'abondance et de la sûreté des détails, enfin de la bibliographie, un excellent guide. Ajoutons qu'à notre avis l'esprit protestant y perce moins que dans le *Moyen Age*. Justice est rendue à la restauration catholique, au Concile de Trente, aux jésuites et des saints, comme saint François de Sales, saint Vincent de Paul, sainte Thérèse, etc., ne sont pas oubliés. Mais il reste bien des propositions que ne signerait pas un catholique, ainsi celle où la dévotion au Sacré-Cœur est appelée *Vergröberung der Frommigkeit*. D'ailleurs les Églises protestantes et leur histoire occupent beaucoup plus de place que l'Église catholique. Ainsi, à partir de la séparation des Pays-Bas du Nord d'avec ceux du Sud, tandis qu'un long chapitre est consacré à l'importante et fastidieuse querelle des Arminiens et des Gomaristes, on ne nous dit plus rien des Pays-Bas catholiques. Ils ont cependant connu une belle époque de restauration religieuse sous Albert et Isabelle. Le magnifique renouveau catholique de la France sous Louis XIII devrait aussi être exposé dans son ensemble. Le rôle de l'université de Louvain dans la résistance à Luther est à peine signalé. Nous avons tâché de le mettre en relief dans notre article : *Luther et l'université de Louvain*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, juin 1927, pp. 401-435. Des théologiens, comme Ruard Tapper, ne sont pas nommés. L'histoire du divorce de Henri VIII est encore racontée comme si Clément VII s'était uniquement laissé conduire par des raisons politiques. La définition du probabilisme fera rire tous ceux qui le connaissent un peu. La voici (p. 312) : *Probabilismus, welcher nicht der Stimme des Gewissens, sondern der wahrscheinlich richtigen Autorität (opinio probabilis) irgendeines Lehrers zu folgen rät.*

Malgré la richesse des bibliographies et, en général, le bon choix des ouvrages qui y figurent, on s'étonne de ne pas y rencontrer des ouvrages français en plus grand nombre. Ainsi aucune des histoires générales en français n'est mentionnée dans le paragraphe sur la *Weltgeschichte*, pas même le beau volume de M. Hauser et de A. Renaudet, *Les débuts de l'âge moderne. La Renaissance et la Réforme*, paru en 1929, dans *Peuples et civilisations*. Signalons encore l'omission de l'ouvrage fondamental de A. De Meyer sur les premiers temps du jansénisme, de G. Constant sur les origines de la Réforme en Angleterre, du gros mémoire du même auteur sur la *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces. Étude sur les débuts de la réforme catholique en Allemagne* (Paris, 1923). Ce dernier auteur est bien cité, p. ex. p. 234 pour son travail sur la légation du cardinal de Morone, mais son nom est défiguré *(Constaad)*. Le seul livre au courant écrit sur Luther par un français, M. L. Fèbvre est signalé p. 73, mais est rangé, bien à tort, parmi les « biographies catholiques ». Pour Mabillon, il faudrait renvoyer à l'ouvrage du duc de Broglie, *Mabillon et la société de Saint-Germain des Prés*.

Bien des noms sont incorrectement écrits : p. ex. *Tariffe*, au lieu de *Tarisse*, dans le texte et à la table; *Goswin Michel*, au lieu de *Goswin Nickel; Callacy* au lieu de *Callaey; Longhay* au lieu de *Lonchay*. É. DE MOREAU, S. I.

J. Moura et P. Louvet. *Calvin.* Paris, Grasset, 1931, (21 × 13 cm.), 354 p. Prix : 25 frs.

Voici certainement le livre sur Calvin qui, du point de vue littéraire, est

le mieux composé et se lit avec le plus grand intérêt. Les auteurs ont pris connaissance des œuvres du réformateur français, de sa correspondance et des nombreux ouvrages publiés sur lui. Mais ils ne paraissent pas avoir voulu faire un travail proprement historique et c'est parmi les biographies romancées que nous croyons devoir placer ce volume. De ce genre relèvent des tableaux, d'ailleurs artistement brossés, comme ceux de la vie religieuse à Noyon, du collège de Montaigue, etc. Les points d'interrogation qui, pour un livre historique, auraient dû être multipliés, par exemple dans le récit du changement religieux de Calvin, ont été supprimés.

L'ouvrage ne peut être mis entre toutes les mains. La manière dont on nous y décrit l'Église catholique au XVI^e siècle appellerait bien des réserves. Tout en revenant sans cesse sur certains défauts de Calvin, comme son naturel colérique, son obstination, etc., MM. Moura et Louvet paraissent plus près de lui que de l'Église catholique. Il se peut qu'ils soient en réalité aussi indifférents aux doctrines du réformateur de Genève qu'à celles du catholicisme romain.

Le luthéranisme devient dans ce livre : le *lutherianisme*. On y appelle Protestants et Huguenots bien des personnages à une époque de leur vie où il n'y avait encore ni Protestants ni Huguenots. É. DE MOREAU, S. I.

J. Lortz. *Kardinal Stanislaus Hosius. Beiträge zur Erkenntnis der Persönlichkeit und des Werkes.* Braunsberg, Herder, 1931, (25 × 17 cm.), 242 p. Prix : 5,40 Mk.

Stanislas Hosius (1504-1579), évêque d'Ermland, fut chargé de diverses missions par les souverains et les papes et présida le Concile de Trente, pendant la troisième période de cette assemblée. Mais il fut surtout un polémiste, l'un des plus grands polémistes de son temps. C'est ce point de vue que M. J. Lortz étudie dans le fameux cardinal. Il nous montre en lui le défenseur infatigable de l'Église, particulièrement de l'unité de l'Église. Hosius veut à tout prix le triomphe de l'Église et la défaite de l'hérésie, au moins dans les régions où il exerce son apostolat. Il connaît parfaitement les ouvrages des hérétiques et les combat avec dureté, mais sans haine. Après avoir étudié la formation du polémiste (ch. I), sa méthode apologétique (ch. II) et sa théologie (ch. III), M. Lortz consacre deux très beaux chapitres à la personnalité religieuse et morale de son héros. Son livre, malgré un style souvent compliqué et recherché, est consciencieusement composé et très instructif.

É. DE MOREAU, S. I.

P. Weiler. *Die kirchliche Reform im Erzbistum Köln, (1583-1615).* Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. H. 56/57. Münster i. W., Aschendorff, 1931, (24 × 16 cm.), XII-186 p. Prix : 9,40 Mk.

Ce livre, qui suppose une longue et minutieuse étude d'archives, rapporte les premiers succès de la réforme catholique dans l'archidiocèse de Cologne sous le gouvernement de Ferdinand de Bavière. Un court aperçu sur l'activité des nonces Bonomo, Frangipani et Garzadori; puis, à partir de décembre 1595 jusqu'à la date de 1615 — terme des procès-verbaux du conseil d'église de Cologne, — l'auteur fait revivre les difficultés et les efforts du prince-évêque, du clergé, des synodes et surtout du conseil d'église qui, sous l'impulsion de

Ferdinand, fut le principal instrument de la réforme catholique selon les décrets de Trente. Le « coadjuteur » Ferdinand de Bavière nous apparaît dans un rôle de premier plan; après le malheureux Truchsess de Waldbourg et le faible Ernest de Bavière, il est le prince-évêque selon le cœur de l'Église. — Cette monographie devrait désormais être consultée par quiconque étudie l'histoire ecclésiastique de l'archidiocèse de Cologne et de la réforme catholique sous Clément VIII. J. SCHAACK, S. I.

Pierre Dahmen, S. I. *Robert de Nobili, l'Apôtre des Brahmes. Première apologie, 1610.* Texte inédit latin traduit et annoté. Préface par le P. Alexandre Brou, S. I. « Bibliothèque des Missions, mémoires et documents », vol. III. Paris, Spes, 1931, 208 pages.

On souhaitait depuis plusieurs années la publication de cet important document, qui intéresse l'indianisme autant que l'histoire et la théologie missionnaires. Divers sanscritistes, W. Caland, le P. Dandoy et le P. Dahmen l'avaient étudié avec attention. De Nobili est un de ces pionniers de l'indianisme dont on peut dire, comme de Colebrooke, qu'ils se laissent toujours relire avec profit; l'apologie anticipe, par exemple, quelques-unes des conclusions de Senart sur la nature des castes.

Le texte s'encadre d'une excellente introduction historique par le P. Dahmen, de la Bulle *Romanae Sedis* de Grégoire XV, tranchant le conflit entre de Nobili et ses censeurs, et du réquisitoire du P. Fernandez, compagnon et adversaire irréductible du missionnaire.

La plume du jésuite est loin d'offrir et surtout de chercher le mérite littéraire de l'*Apologia* d'un Newman; de Nobili « adapte » sa défense à la mentalité scolastique de ses destinataires. Mais sous la pesante armure des argumentations en forme et des citations multipliées pour les besoins de la cause transparaît bientôt la séduisante physionomie de l'apôtre savant et ascète, affrontant avec maîtrise une situation profondément dramatique. Par endroits, du reste, et avec une force d'autant plus impressionnante qu'on la sent contenue selon l'idéal indien, l'émotion généreuse de l'écrivain se faufile dans les considérants; qu'on lise, par exemple, la riposte au grief de scandale, qui s'achève sur cette pointe : *patriorum morum jacturam ne faciamus, tot animarum jacturam facere parvi pendimus* (p. 179; — l'exactitude ordinairement impeccable de la traduction française nous paraît avoir fléchi dans ce passage).

Quant aux observations théologiques et pratiques de ce missionnaire également éloigné de la morgue empiriste et de la naïveté a prioriste, elles conservent leur valeur et, pour une large part, leur actualité; elles sont à méditer par les aspirants missionnaires. Ces observations ont trait spécialement à l'usage de la touffe de cheveux, au port du cordon brahmanique, à l'usage de la pâte de santal, aux bains, à la terminologie catéchétique.

Nous ne cacherons pas notre sentiment que le cadre de distinctions relatives à la superstition a été élaboré par de Nobili avant son arrivée aux Indes; et la rigidité facile de cette conception scolaire peut avoir empêché le missionnaire de découvrir le sens radicalement païen de l'organisation brahmanique. Le système de *tolérance* était et reste apparemment aujourd'hui une solution transitoire et boiteuse du problème indien de l'adaptation catholique.

M. LEDRUS, S. I.

Father Cuthbert, O. S. F. C. *The Capuchins.* 2 volumes. 2e éd. Londres, Sheed and Ward, 1930, (23 × 14 cm.), 476 p. Prix : 15 Sh. les deux vols.

Il est rare qu'une réforme religieuse se réalise sans tourmente. On ne s'étonnera donc pas des luttes que subirent les premiers capucins de la part des « Observants » qui n'observaient plus avec une fidélité suffisante la règle de saint François. Pour comble de malheur, un de leurs premiers vicaires généraux, Fra Bernardino Ochino, apostasie en 1541, moins de seize ans après la constitution de la nouvelle branche de l'ordre séraphique. Heureusement la crise ne fut point fatale aux capucins, qui furent parmi les plus valeureux pionniers de la contre-réforme aux XVIe et XVIIe siècles.

Le R. P. Cuthbert raconte avec verve les développements de sa famille religieuse. Si les premiers réformateurs ignorent ou croient pouvoir négliger les prescriptions les plus formelles du droit canon sur la dépendance à garder vis-à-vis des supérieurs immédiats et les moyens légaux de recourir au Saint-Siège, cela n'arrête pas longtemps leur historien. Il a une haute idée de la suprématie de l'esprit vivifiant sur la lettre qui tue. A la juger par ses membres et par ses œuvres, il faut reconnaître que la jeune famille franciscaine a bien mérité de l'Église et renouvela l'esprit du grand patriarche d'Assise dans son ordre et dans la chrétienté. J. Creusen, s. i.

L. Dedouvres. *Le Père Joseph de Paris. L'éminence grise. Tomes I-II.* Paris, Beauchesne, 1932, (25 × 17 cm.), XVI-464 p.; 368 p. Prix : 125 frs.

Une vie entière consacrée à l'une des figures les plus énigmatiques, à l'un des esprits les plus dignes de l'attention de l'histoire. Ainsi débute la préface que M. Hanotaux a voulu écrire pour cet ouvrage. Depuis sa thèse de doctorat sur la « Turciade » qu'il venait de redécouvrir, feu le chanoine Dedouvres s'est donné avec passion à la réhabilitation et à la glorification de son héros. Ses nombreux articles et brochures ont été rassemblés en ces deux volumes dont le titre pourtant dépasse l'étendue du sujet traité. L'auteur n'a pu conduire son héros qu'au seuil de sa grande activité politique. C'est dire que la partie la plus complexe de cette vie mouvementée n'a pas été traitée et que s'il complète et rectifie peut-être en plus d'un point « Le Père Joseph et Richelieu » de Gustave Fagniez, le présent ouvrage ne peut prétendre remplacer cette œuvre magistrale.

Une longue introduction dresse une bibliographie critique et polémique du sujet, trop polémique contre les historiens qui comme l'auteur se sont attachés à la réhabilitation du P. Joseph. Le ton personnel de cette polémique qui s'expliquait par l'actualité de l'article, n'est guère de mise dans un exposé historique.

Le chanoine Dedouvres a bien mis en lumière le côté spirituel de cette vie si attachante, mais n'a-t-il pas exagéré l'importance d'une grandeur incontestable, de l'action politique du P. Joseph. La personnalité de Richelieu en paraît amoindrie jusqu'à l'absorption. Des preuves sérieuses reliées par d'habiles et spécieuses conjectures tendent à démontrer l'initiative universelle du héros. En particulier, l'exposé de l'affaire de la Rochelle contraste à ce point de vue avec le récit du siège publié cette année même dans la Revue des deux

Mondes par M. Hanotaux et le duc de la Force. La vérité en doit probablement être cherchée entre les deux versions.

Il eût été intéressant de voir comment le chanoine Dedouvres eût démêlé la part respective du P. Joseph et de Richelieu dans la suite de leur collaboration politique. A. DEBIL, S. I.

L. A. Veit. *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus. 1648 bis zur Gegenwart. 1. Hälfte : Im Zeichen des vordringenden Individualismus (1648-1800).* Kirchengeschichte (J. P. Kirsch), IV Band. Fribourg e. B., Herder, 1931, (24 × 16 cm.), XXIV-528 p. Prix : 16,50 Mk.

De la nouvelle *Kirchengeschichte* entreprise par des catholiques allemands, sous la direction de Mgr Kirsch, pour remplacer celle du cardinal Hergenroether, il a paru jusqu'ici deux volumes : le premier : *Die Kirche in der antiken griechisch-roemischen Kulturwelt* (1930), par Mgr Kirsch lui-même, et la première partie du quatrième, intitulée *Im Zeichen des vordringenden Individualismus* (1648-1800), par le Dr L. Veit, professeur d'histoire de l'Église à l'université de Fribourg-en-Brisgau.

Une phrase que nous renonçons à traduire nous donne, dans la préface, l'explication du titre choisi par M. Veit. « So ist der Individualismus der grosse Nenner der Neuzeit. Von ihm her führt der Weg der Säkularisierung des Geistes in Staat, Kultur und Gesellschaft durch die Zeiten des Fürstenabsolutismus, der Aufklärung und der Revolution. — Im Zeichen des vordringenden Individualismus-hin zu den grossen Ismen des der übernatürlichen Bindungen ganz entledigten Menschentums. — Im Zeichen des siegenden Individualismus, zum Liberalismus, zur Staatsallmacht, zum hemmungslosen Nationalismus, zum Socialismus und Bolchewismus. »

A son tour, cette proposition explique les divisions de la plus grande partie du volume, et, comme nous le verrons plus bas, son caractère. Sa division d'abord. Le premier livre (364 p.) est consacré à l'Église et compte trois « Abschnitte » subdivisés en chapitres *(Kapitel)* : L'Église en face de l'Individualisme dans la sphère politique; L'Église en face de l'Individualisme dans l'ordre de la civilisation; L'Église en face de l'Individualisme dans l'Ordre social, ou bien : Absolutisme monarchique; *Aufklärung* : Révolution française. Le second livre, qui compte une centaine de pages, traite du protestantisme, et le troisième, qui n'en a qu'une cinquantaine, du schisme (Églises orientales, etc.). Disons tout de suite que nous sommes très reconnaissant à l'auteur d'avoir mis à part et traité largement l'histoire du protestantisme et des Églises schismatiques.

Mais la première partie nous a beaucoup moins satisfait. Elle comprend douze chapitres. Sauf les deux derniers réservés aux missions catholiques et aux papes, ils étudient la situation religieuse de 1648 à 1789, en France, en Allemagne (6 premiers chapitres), en Espagne, en Portugal, en Italie et en Pologne.

Il y a sans doute un avantage à voir se dérouler ainsi l'histoire des divers pays. Mais la méthode adoptée par M. Veit présente bien plus d'inconvénients que d'avantages. Ainsi, il doit traiter à diverses reprises du jansénisme. La suppression de la compagnie de Jésus le retient dans l'histoire de France, dans celle de l'Espagne, dans celle du Portugal et dans celle des papes. Il suffit

de parcourir quelques chapitres pour se rendre compte des multiples questions qui y sont examinées, souvent sans lien très apparent l'une avec l'autre, et d'une manière qui ne convient pas du tout à un *Handbuch*. Voici, par exemple, un rapide sommaire du ch. V : *La France sous Louis XIV* : Le grand Siècle; Louis XIV et le Gallicanisme; premières difficultés avec le Saint-Siège; les cinq propositions jansénistes; la Régale; les Quatre article de 1682; la Révocation de l'Édit de Nantes; le Droit d'Asile; le Quiétisme; la Bulle Unigenitus; la Fondation des Trappistes; Écrivains, orateurs sacrés; Ordres et congrégations, etc.

Sans doute, il y a généralement dans ces chapitres une idée dominante. Car le caractère de ce volume c'est qu'il attache beaucoup plus d'importance aux idées, surtout aux idées résumées dans la phrase allemande transcrite plus haut, qu'aux faits particuliers. Ces quelque trois cents pages dénotent incontestablement chez M. Veit beaucoup d'esprit de synthèse, d'originalité et d'érudition. Mais elles causeront bien des déceptions aux travailleurs qui voudront y chercher, comme on cherche souvent dans un manuel, un exposé des faits ou l'état d'une question historique. Ajoutons que la vie intérieure de l'Église reste trop à l'arrière-plan, tandis que — avec une grande maîtrise d'ailleurs — M. Veit nous décrit longuement l'état politique d'un pays et les relations de l'Église et de l'État. Nous sommes resté rêveur devant les deux courts passages où il est question des grands poètes, des historiens et des orateurs de la chaire en France à l'époque de Louis XIV. Ces phrases valent d'être transcrites ici : « Von Dichtern und Historiographen blühten Corneille, Racine, Boileau, Molière, Scipion (?), Dupleix, Godefroy, Mezeray, Pelisson, u. a. ». « Nur aus der Reihe der groszen Prediger heben wir einige hervor : Bossuet, Fénelon, Bourdaloue, Lenault (1672) (?), Fléchier, Lejeune, Massillon, Giroust (?), Hondry [Houdry], La Colombière (1689), Cheminais, Mascaron, De La Rue [historien], und Bretonneau » (p. 99).

Le chapitre de dix pages intitulé : *Les Missions catholiques*, quoique en bonne partie résumé de la *Missionsgeschichte* de Schmidlin, est tout à fait insuffisant et témoigne de bien peu de science de l'auteur sur ce sujet. On dirait qu'il veut surtout s'y appliquer à mettre en relief les défauts des missionnaires et de leur méthode. Il ne sait rien ou en tout cas ne dit rien de cette brillante histoire des jésuites, les Schall, les Verbist, etc., à la cour de Chine. Il ne s'intéresse pas davantage, pour l'Amérique, à Marquette et à Hennepin. Il ne signale pas les grands dommages que causa aux missions la suppression des jésuites.

Sur ce dernier fait historique, M. Veit, au lieu de narrer objectivement les faits, se laisse encore aller à développer des idées générales, souvent contestables. On pourrait en dire long sur les pages qu'il nous donne sur ce sujet. Les inexactitudes n'y manquent pas et les insinuations déplaisantes non plus. Mais nous nous en voudrions d'insister.

Il y aura lieu de-ci de-là de compléter la bibliographie, surtout en langue française. É. DE MOREAU, S. I.

L. Jadin. *Procès d'information pour la nomination des évêques et abbés des Pays-Bas, de Liége et de Franche-Comté, d'après les archives de la Congrégation consistoriale (1713-1794) et de la Daterie (1631-1775).*

Procès de nomination des évêques de Belgique (1802-1848). Rome, Institut historique belge, 1931, (25 × 16 cm.), 493 p.

Voici le troisième et dernier volume de cette importante publication signalée par nous dans cette Revue, en 1930 (t. LVII, pp. 807 et 808). Les deux premiers tomes ne comprenaient que des résumés de procès de la Consistoriale, de 1564 à 1637 et de 1637 à 1709. Celui-ci complète cette série de 1713 à 1794 et de 1802 à 1848. L'auteur y ajoute vingt-cinq procès tirés des archives de la Daterie, de 1631 à 1775. La Daterie est, au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, le tribunal des grâces de la curie romaine; elle intervient en cas d'expédition des bulles *per viam secretam* et de nomination des évêques et abbés par la Chambre apostolique. Le recours au dataire paraît avoir été exceptionnel pour nos provinces; la grande majorité des nominations s'est faite régulièrement par la Consistoriale.

La lecture de ces résumés de procès peut paraître monotone. Mais ils ne sont pas faits pour être lus. L'historien de l'Église en Belgique y trouvera d'innombrables détails non seulement sur la personne des évêques des Pays-Bas et de Belgique, mais sur l'état religieux et financier des diocèses et des monastères, sur les séminaires et le nombre de leurs élèves, etc, etc. Les renseignements fournis par les enquêteurs sur les candidats sont presque toujours favorables à ceux-ci. Ce n'est cependant pas le cas pour Nicolas-Alexis Ondernaard, proposé comme évêque de Namur par le roi Guillaume en 1827, et qui occupa en effet ce siège pendant près de trois ans. M. Jadin a soin d'ajouter en note que ce prélat « laissa à ses diocésains un heureux souvenir malgré toutes les appréhensions qu'avaient fait naître ses sympathies pour le Gouvernement du roi ». On constate généralement dans ces procès que les abus de la commende, des pensions réservées sur les bénéfices et des nominations de candidats de la Cour règnent beaucoup moins chez nous qu'en France. La liberté des moines électeurs y est beaucoup mieux respectée. Le choix des évêques y est plus judicieux. Enfin reconnaissons qu'il est parfois permis de se dérider en parcourant ces secs résumés. Ainsi lorsqu'on nous énumère les reliques de la cathédrale de Saint-Aubain à Namur: cheveux de saint Jean-Baptiste et de saint Pierre, poils de la barbe de Notre-Seigneur, etc, etc. É. DE MOREAU, S. I.

L. von Pastor. *Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Benedikts XIV bis zum Tode Pius VI (1740-1799). Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, XVI Band, 1 und 2 Abt. Fribourg e. B., Herder, 1931 et 1932, (23 × 15 cm.), XXII-1012 p. et X-440 p. Prix : 27 et 9,40 Mk.

Dans le premier de ces volumes, un peu moins de la moitié est consacré à Benoît XIV, le reste à Clément XIII. Le pontificat du premier de ces papes fut cependant le plus long (1740-1758. Clément XIII, 1758-1769) et le plus fécond. Mais les années 1759-1769 sont marquées par les divers décrets de suppression de la Compagnie de Jésus en Portugal, en France, en Espagne, à Naples, à Parme et à Malte. De longs chapitres nous racontent cette triste histoire, prélude de la suppression de l'ordre par Clément XIV.

Le regretté Pastor avait poussé lui-même jusqu'à la fin du pontificat de Pie VI son œuvre monumentale. Cependant certains chapitres incomplets ont dû être retravaillés d'après les matériaux de l'illustre savant par le

P. Kneller, s. I. et le Dr Wühr. A ces collaborateurs, il faut joindre le Dr Schmidlin.

Benoît XIV n'a pas montré, surtout dans les rapports avec les Cours, l'énergie d'un Grégoire VII ou d'un Innocent III. Mais ce fut, de l'avis unanime, un pape extrêmement soucieux de ses devoirs et prudent dans la politique, qui s'attira l'estime même des protestants et des philosophes. Son œuvre législative, sa nouvelle édition de l'Index, ses écrits liturgiques et canoniques, son traité sur la béatification et la canonisation des Saints, etc., lui valent un rang d'honneur dans la série des papes, dont il fut sans doute le plus érudit. Ajoutons à ces actes les bulles qui tranchèrent la question des rites chinois (1742) et celle des rites malabares (1744).

Sous Benoît XIV, la question des jésuites n'est pas encore à l'avant-plan de la politique. Ceux-ci ont cependant déjà à la cour pontificale des ennemis déclarés, en particulier le cardinal Passionei.

Au conclave de 1758, la France prononça l'exclusive contre le cardinal Calvachini, considéré alors comme ami des jésuites, et favorable à la béatification de Bellarmin.

Le cardinal Rezzonico qui fut élu et prit le nom de Clément XIII, se distinguait par la bonté. Mais il avait peur des responsabilités, subissait facilement les influences, manquait d'énergie et de décision. Toutefois, il ne se laissa pas mener par les Cours. L'expulsion des jésuites au Portugal, sous le ministre Pombal, en France, sous Choiseul, en Espagne, sous d'Aranda, à Naples, sous Tanucci, donna lieu de sa part à plusieurs protestations (Bref du 9 juin 1762, allocution consistoriale du 3 septembre 1762 et surtout bulle *Apostolicum pascendi*, du 7 février 1765). Il eut la suprême douleur, peu avant sa mort, de recevoir des Cours bourbonniennes une demande formelle de suppression de la Compagnie. Il refusa carrément de faire disparaître un ordre approuvé par tant de ses prédécesseurs et qui, dans l'ensemble, n'avait pas mérité la proscription.

Le 18 février 1769, l'agent espagnol Zambeccari écrivait à Grimaldi : *Muerto el Papa, los Jesuitas han recibido la Extrema uncion.* C'était bien vrai!

La seconde partie du t. XVI s'ouvre par le captivant récit du conclave de 1769 (pp. 3-61). Les ambassadeurs des Cours hésitent sur la méthode à suivre. Charles III d'Espagne surtout veut qu'on exige de tous les *papabili* une promesse formelle de supprimer la Compagnie. Le cardinal Bernis — quoique adversaire décidé des jésuites — fait abandonner ce système. Après bien des pourparlers et des intrigues, Ganganelli devient le candidat des Cours. A diverses reprises il a laissé entendre, d'une façon suffisamment claire, qu'il se prêterait aux désirs des souverains. Mais il a fait aussi, au conclave, des déclarations favorables aux jésuites. Ainsi s'explique son élection à l'unanimité des voix, moins la sienne. Plus de la moitié des cardinaux étaient en effet favorables aux jésuites.

Cependant le pape hésite; il veut gagner du temps. Mais les ambassadeurs Azpuru (Espagne), Orsini (Naples) et Bernis ne le laisseront pas respirer. Des *memoranda* toujours plus précis, plus pressants, plus menaçants sont remis au pape. Azpuru est remplacé, en mai 1772, par Moñino. Celui-ci montre encore plus d'acharnement et d'impatience que ses collègues. C'est lui qui emporte enfin la place. Le bref *Dominus ac Redemptor* est daté du 21 juillet 1773.

Presque toute la seconde moitié du t. XVI, 2e partie, s'occupe de l'exécution

du bref *Dominus ac Redemptor*. Clément XIV mourut un peu plus d'une année après l'avoir signé, le 21 septembre 1774. Dans l'état de dépression morale qui précéda sa mort, la suppression des jésuites obséda certainement son esprit. Mais rien ne prouve qu'il se soit repenti de cette mesure ou qu'il se soit déclaré contraint *(Compulsus feci)*.

L'auteur utilise très fréquemment pour le pontificat de Clément XIV la biographie de l'ancien jésuite Cordara, qui s'attache à défendre le malheureux pape. É. DE MOREAU, S. I.

L. Rivet. *La Question romaine et le Traité du Latran.* Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1931, (25 × 16 cm.), 238 p. Prix : 26 frs.

Comment garantir, par une souveraineté temporelle, la souveraineté spirituelle du vicaire de Jésus-Christ : tel est le fonds de la Question romaine. « Romaine » parce que saint Pierre et ses successeurs se sont fixés à Rome pour gouverner, de la Ville Éternelle, leurs sujets répandus dans le monde entier. Entrée dans une phase particulièrement critique en 1870, la Question romaine, sous cette forme, a été résolue le 11 février 1929 par le Traité du Latran. L'intérêt de ce traité est dans l'ingénieuse solution donnée à un problème que beaucoup tenaient depuis longtemps pour insoluble. Comme la souveraineté du Pape est très particulière par son étendue et son exercice, l'État du Vatican, dont le seul but est de la garantir, est constitué dans des conditions juridiques absolument spéciales. Dans cet ouvrage, M. Rivet nous donne de la Question romaine et du traité du Latran un exposé historique et juridique, d'une merveilleuse lucidité. Avec S. S. Pie XI il ne dissimule pas les imperfections nécessaires d'un pareil accord, mais il a grande confiance dans les garanties morales qui le protègent. J. CREUSEN, S. I.

H. Krose, S. I. *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Band XVII, 1930-1931.* Cologne, Gilde-Verlag, 1931, (23 × 15 cm.), XX-426 p.

Nous avons déjà consacré plusieurs comptes rendus au précieux annuaire ecclésiastique de l'Allemagne catholique. Le t. XVII diffère peu des précédents. On y retrouve les mêmes collaborateurs et le même groupement des matières; mais il n'est plus édité par la maison Herder, remplacée par la Gilde-Verlag de Cologne. Il est aussi plus volumineux que le XVI[e].

Nous ne pouvons naturellement, dans une recension sommaire, donner une idée exacte de la richesse de ce répertoire. Bornons-nous à quelques indications rapides. Après les deux premières parties (Organisation de l'Église universelle. Organisation de l'Église catholique en Allemagne), la troisième résume les actes du pape, des congrégations romaines et la législation ainsi que la jurisprudence civile-ecclésiastique. Aux pp. 57-59 se trouvent reproduites les principales stipulations du Concordat de la Prusse avec le Saint-Siège (14 juin 1929).

Dans la quatrième partie, le P. Väth (*Missions chez les païens*) arrive aux chiffres suivants pour 1930 : 45 territoires confiés à des missionnaires allemands, avec 868 prêtres européens, 107 prêtres indigènes, 584 Frères européens ou indigènes, 2014 Sœurs européennes ou indigènes, 5034 catéchistes, instituteurs ou institutrices, 829.530 baptisés.

M. W. Böhler (*Konfession und Unterrichtswesen*) utilise des statistiques

scolaires très nombreuses et établit p. ex., le nombre de catholiques dans les écoles des divers États. Mais le plus grand nombre de pages est employé à décrire, dans la 6e partie, les innombrables organisations charitables et sociales de l'Allemagne catholique : *Bonifatiusverein, Deutscher Caritas Verband, Volksverein, Görres-Gesellschaft*, etc., etc., Dans un appendice, le Dr M. Grösser, P. S. M., consacre quelques lignes, à propos de la civilisation allemande hors d'Allemagne, à Eupen-Malmédy. Il dénombre, parmi les 34 prêtres du doyenné d'Eupen, ceux qui d'après lui, ne parlent pas allemand, ceux qui parlent l'allemand d'une façon défectueuse et enfin ceux qui « stehen fremd für deutsche Kultur » (p. 250).

Dans la *Statistique confessionnelle de l'Allemagne*, le R. P. Krose déplore que 18,9 % des mariages contractés par des catholiques soient des mariages mixtes. Il n'y a pas de progrès sous ce rapport. Le même auteur constate que le nombre de professeurs catholiques dans les Écoles supérieures et universités n'est que de 910, alors que, d'après le nombre des étudiants catholiques, il devrait être de 1800.

Depuis la guerre, les ordres religieux n'ont cessé de se multiplier en Allemagne. On y comptait, en 1930, 594 maisons de religieux et 6912 maisons de religieuses, avec, respectivement 11.224 et 74.683 habitants (8e partie par M. J. Sauren).

Enfin, nous retiendrons seulement de *la Statistique ecclésiastique* de l'Allemagne que le nombre des étudiants ecclésiastiques, de 3826, en 1929, a passé à 4200, en 1930. Il y a, pour toute l'Allemagne, 1 « prêtre séculier actif » pour 1264 catholiques. Mais, dans plusieurs diocèses, la proportion se présente d'une façon beaucoup moins favorable. Ainsi, dans l'archidiocèse de Cologne : 1 prêtre pour 1733 catholiques et, à Breslau, 1 pour 1972.

É. DE MOREAU, S. I.

HISTOIRE PROFANE

H. Obermaier. *Urgeschichte der Menschheit.* Collection : Geschichte der führenden Völker. Band I. (2e partie du volume). Fribourg e. B., Herder, 1931, (23 × 15 cm.), Prix : 10 Mk.

On pourrait croire que, s'ajoutant aux nombreux manuels de préhistoire, le nouvel ouvrage de M. H. Obermaier n'aurait été qu'une redite de ses prédécesseurs. Il n'en est rien. Sans se laisser entraîner à l'examen approfondi de l'anthropologie ou de l'archéologie préhistoriques, l'auteur veut nous retracer le développement culturel de cette époque. L'ordre chronologique forme la trame de l'exposé; mais les nombreux chapitres où sont condensés les résultats des diverses sciences préhistoriques forment de magnifiques synthèses très suggestives. Nous y voyons dépeint le caractère physique, social et religieux des paléolithiques. Pour ces reconstitutions, l'auteur tire le plus possible des documents eux-mêmes, ne faisant appel que d'une manière très judicieuse aux civilisations primitives.

Après une étude détaillée des glaciations qui déterminent en bonne partie la chronologie du paléolithique, on nous rappelle la succession archéologique classique où le chelléen occupe la place de la dernière phase interglaciaire. Cette classification est mise en correspondance avec les stratifications de la

grotte de Castillo à Puente Viesgo, dont les fouilles furent entreprises en 1911 au nom de l'Institut de Paléontologie et sous la direction de M. Obermaier.

Un des chapitres les plus intéressants est consacré à l'art paléolithique. Les différences de technique et de conception artistiques qui, pendant le magdalénien, opposent l'art des cavernes du sud de la France et de la région cantabrique à celui de l'Espagne de l'Est sont vivement mises en lumière. Pour le Paléolithique récent une chronologie est esquissée : 25.000 ans pour le début de l'aurignacien, 20 à 15.000 pour le solutréen, 15 à 10.000 pour le magdalénien, 10 à 5.000 pour l'épipaléolithique. A travers le néolithique et l'âge des métaux nous sommes alors conduits au seuil de l'histoire d'Orient chez les Sumériens et leurs voisins d'Akkad, chez les peuples de l'Égypte, de la Syrie et de la Palestine.

On regrettera que des illustrations plus abondantes ne soient pas venues soutenir l'attention du lecteur. Les photographies originales sur l'art espagnol sont suggestives, mais elles ne suffisent pas pour évoquer tout le trésor artistique, archéologique et anthropologique qui a servi à établir cette étude. Mais on aime à trouver dans ces pages une foule de détails concrets et bien nuancés qui ont été fournis à l'auteur par les nombreuses fouilles qu'il a dirigées.

J. Macaux, s. i.

J. Sautel, S. Gagnière et L. Germand. *La Préhistoire.* Essais historiques sur le département de Vaucluse. I^re^ partie. Lyon, Société anonyme de l'Imprimerie A. Rey, 1931, (25 × 17 cm.), VIII-108 p. Nombreuses gravures.

Le but poursuivi par les auteurs a été pleinement atteint. Nous possédons maintenant le résumé définitif des trouvailles préhistoriques faites dans le département de Vaucluse. Mais surtout la bibliographie très abondante apportera une aide précieuse dans l'élaboration de synthèses historiques plus vastes. Les nombreuses reproductions photographiques qui illustrent le texte montrent le souci avec lequel les auteurs ont voulu évoquer le passé. Souhaitons-leur de pouvoir exploiter des gisements plus riches lorsque leur étude se portera sur les périodes suivantes de l'histoire humaine. J. Macaux, s. i.

J. Humbert. *Histoire illustrée de la littérature latine.* Paris, Henri Didier, Bruxelles, Marcel Didier, 1932, (21 × 17 cm.), VIII-396 p. 280 illustrations.

Cette histoire de la littérature latine est remarquable. Elle accuse un progrès marqué sur les histoires qui l'ont précédée. C'est tout d'abord une présentation typographique très claire — M. Humbert est un pédagogue, — très élégante aussi — M. Humbert a du goût. C'est ensuite une illustration abondante (280) et originale : les documents antiques qui nous sont présentés, en étroite relation avec le texte, sont à leur manière représentatifs du milieu; ils seront un des éléments du vif succès que rencontrera cet ouvrage. C'est encore la préoccupation intelligente d'établir les connexions entre l'histoire politique et l'histoire littéraire. C'est enfin le souci d'être utile qui nous a valu des notes bibliographiques — éditions, études — bien choisies, des tableaux synchroniques et des index : ce manuel est un instrument de travail.

Et si nous pouvons affirmer que le fond correspond à la forme, que l'auteur

est au courant des derniers résultats de la recherche scientifique, qu'il connaît sa matière et en écrit avec compétence et aisance, nous aurons fait de ce bon et beau livre un éloge. Il le mérite. J. Stevens, s. i.

A. Weizsäcker. *Untersuchungen über Plutarchs biographische Technik.* Problemata, Heft 2. Berlin, Weidmann, 1931, (24 × 16 cm.), 122 p. Prix : 8 Mk.

Pour reprendre à pied d'œuvre les différents travaux publiés jusqu'à ce jour sur la méthode technique des biographies de Plutarque et procéder avec plus d'assurance, M. Weizsäcker s'attaque en détail à la biographie de Périclès, dont une analyse serrée met à nu toutes les pièces et détaille la structure d'ensemble. Cette structure se révèle comme une succession et une combinaison de deux types de biographies, groupés sous les concepts de « chronologique » et d' « idéologique ». Ces concepts paraissent à première vue fort abstraits et artificiels, mais leur sens et leur valeur, brièvement expliqués d'abord dans un chapitre introductoire, se découvrent de plus en plus dans la suite même du travail. Les résultats ainsi obtenus pour la biographie de Périclès, sont ultérieurement confrontés avec d'autres biographies. Enfin, des deux appendices, l'un traite le problème de la date des expéditions du Chersonèse, du Péloponèse et du Pont, l'autre donne un aperçu d'ensemble sur les jugements admis par les principaux auteurs allemands, qui ont traité de la question reprise dans cet ouvrage. Monographie très fouillée et dont la valeur s'imposera, croyons-nous, à tous les historiens, qu'intéresse ce sujet.

J. de Munter, s. i.

PHILOSOPHIE

M. Blondel *Le problème de la philosophie catholique*, (Cahiers de la Nouvelle Journée). Paris, Bloud et Gay, 1932, (22 × 14 cm.), 224 p. Prix : 15 frs.

Ceux qui ont étudié l'*Action*, qui ont assisté aux controverses dont les *Annales de Philosophie Chrétienne*, la *Revue du Clergé Français* et la *Quinzaine* ont relaté les phases les plus critiques, qui ont lu les dernières œuvres de Blondel, savent déjà que Blondel a posé les problèmes qu'il étudie non pas du point de vue abstrait d'une humanité à l'état de nature pure, mais dans la perspective toute concrète et actuelle, d'une humanité appelée par une vocation positive à une vie surnaturelle.

Dans « *Le Problème de la Philosophie Catholique* » Blondel y revient et, après avoir rappelé les malentendus qui se sont condensés autour de l'*Action* et de la « *Lettre* », après avoir résumé l'œuvre du Cardinal Dechamps, foncièrement d'accord avec la sienne, dans une troisième partie : « L'état actuel du problème de la philosophie catholique », il répond à trois questions :

1° « Quelles possibilités, quelles nécessités, en toute hypothèse, la philosophie essentielle peut-elle, doit-elle primordialement reconnaître comme concevables, en réservant de façon spontanée et au moins implicite la place éventuelle d'un surnaturel indéterminé, mais tel cependant que le catholicisme est seul à le définir et à le proposer explicitement ?

2° Si l'hypothèse reconnue rationnelle d'un surnaturel est supposée réalisée en fait, comment la philosophie peut-elle, doit-elle se comporter en cet ordre concret qui impose à la destinée humaine une seule et unique solution exacte? De quoi la philosophie a-t-elle à se rendre compte, ignorante ou avertie de ce fait qui se dit « catholique », c'est-à-dire universel en droit?

3° Comment, dans l'état réel de l'humanité, la philosophie peut-elle, doit-elle tenir compte de faits qui, tout divers d'origine et de nature qu'ils sont, forment cependant en nous vie une, destinée unique, avec une seule solution exacte? »

La réponse à ces trois questions, si précise qu'elle dénote la sûreté de coup d'œil du théologien le plus averti, apaisera, nous osons l'espérer, les inquiétudes de ceux qui ne voient dans le Blondélisme que perpétuelle équivoque. Elle précise la notion « d'état transnaturel » indispensable pour apprécier la valeur d'une « apologétique du seuil ». Elle offre enfin des directives précieuses pour les philosophes et les apologistes catholiques désireux de faire œuvre vraiment efficace. F. TAYMANS, S. I.

Ét. Gilson. *L'esprit de la philosophie médiévale.* Paris, Vrin, 1932, (23 × 14 cm.), XIII-332 p. Prix : 32 frs.

Par cette édition en langue française de ses conférences d'Aberdeen, l'éminent professeur de Sorbonne — actuellement promu à un professorat du Collège de France — nous livre la première partie d'une étude remarquablement riche et documentée sur l'apport du christianisme dans la constitution de la philosophie médiévale. Les deux premiers chapitres, préliminaires essentiels de tout l'ouvrage, esquissent la manière dont se pose à l'heure présente le problème de la philosophie chrétienne et cherchent à préciser cette notion elle-même. Dans les chapitres subséquents, ensemble solidement charpenté et excellemment cohérent, sont détaillés divers points de doctrine, où la religion et la doctrine chrétiennes ont eu un rôle important à jouer : l'être et sa nécessité (problème de l'existence de Dieu), les êtres et leur contingence (création), analogie, causalité et finalité (relations entre Dieu et le monde), l'optimisme chrétien (problème du mal), la gloire de Dieu (fin de la création), la providence chrétienne (intervention divine dans le gouvernement du monde et coopération humaine), l'anthropologie humaine (rapports du corps et de l'âme), le personnalisme chrétien (valeur de la personne). Tout cela complété encore par une centaine de pages de notes bien précieuses, dont une vingtaine consacrées à des indications bibliographiques pour servir à l'histoire de la notion de philosophie chrétienne.

Il va sans dire que si nous recommandons — et chaudement! — la lecture de ce nouveau travail de M. Gilson, nous ne sommes pas pour autant d'accord en tout point avec l'éminent professeur. Mais ne pouvant entrer dans les détails, nous laissons volontiers au lecteur de discuter pour lui-même les solutions adoptées ici : ce sont là de ces lectures et de ces discussions, dont on ne peut que tirer grand profit! J. DE MUNTER, S. I.

A. Müller. *Einleitung in die Philosophie.* Leitfaden der Philosophie, I Band. 2e éd. Berlin, Dümmler, 1931, (19 × 13 cm.), 330 p. Prix : 5,25 Mk.

Un manuel d'introduction à la philosophie se doit d'être simple, clair, et

réservé dans l'explication et l'appréciation des théories auxquelles il initie sans permettre encore de les juger. L'auteur a brillamment satisfait à cette exigence : d'ailleurs, selon sa propre observation, le succès de la première édition en fait foi. Par souci d'impartialité et désir d'être complet, presqu'aucun philosophe de quelque mérite n'est passé sous silence. L'objectivité de l'exposition, condamnée à une brièveté excessive, souffre parfois de cette abondance : notons en particulier un résumé de Kant fort simplifié, et des reproches injustes adressés à la scolastique (p. 122). De plus, quoique M. Müller ait, par principe de méthode, juxtaposé les doctrines et quelque peu désarticulé les systèmes, les pages fort denses de son livre en seront moins aisément intelligibles aux débutants, incapables de ne pas confondre des théories qu'ils commencent à peine de comprendre. Serait-il vrai, d'ailleurs, comme on peut le lire dans l'avant-propos, que la philosophie ne soit qu'une science, ou un ensemble de sciences à côté des autres ?

Signalons en terminant, dans la bibliographie, quelques imperfections de détail que corrigera aisément la troisième édition de cet excellent ouvrage, que nous souhaitons prochaine. D'abord, le caractère non critique de cette bibliographie en général : ne serait-ce pas rendre un plus grand service à des lecteurs novices, que de leur indiquer brièvement la valeur des livres renseignés ? Les catholiques surtout en sauraient gré à l'auteur. Pourquoi ne mentionner que le *Mind* comme revue anglaise de philosophie ? N'est-ce pas oublier, par exemple, le *Journal of Philosophical Studies* de Londres ? Les ouvrages philosophiques de langue française ne sont pas signalés avec grand discernement : l'on s'étonne de ne pas voir cité M. Blondel, par exemple, alors que des penseurs de second rang ne sont point oubliés. Enfin, l'excellente *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, bien qu'éditée en Belgique, est une revue française. A. Hayen, s. i.

R. Jolivet. *Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine.* Lyon, Vitte, 1932, (20 × 13 cm.), 242 p.

Les représentants de la philosophie contemporaine dont M. Jolivet analyse et critique les conceptions religieuses sont MM. Brunschvicg, Parodi et Ruyssen. S'il était un lecteur pour s'étonner de ne pas rencontrer ici le nom de M. Le Roy, nous lui rappellerions que l'auteur a consacré naguère une étude au « *Problème de Dieu* », dans les « *Archives de Philosophie* ». Point n'était donc besoin d'y revenir.

Chacun des philosophes est censé représenter, non pas précisément un système mais une des formes de pensée qui ont cours aujourd'hui. C'est ce qu'indiquent d'ailleurs les titres des trois chapitres qui composent ce livre : « Un spiritualisme sans Dieu » (M. Brunschvicg); « Le panthéisme » (M. Parodi); « Vers le théisme » (M. Ruyssen).

Je ne crois pas que ces philosophes puissent se plaindre que leur pensée ait été travestie. Mais peut-être trouveront-ils que l'auteur se contente trop souvent de leur opposer des principes qu'il ne justifie pas. A quoi M. Jolivet pourra répondre, avec raison, que la meilleure justification des principes, et peut-être la seule, consiste à montrer les incohérences et les contradictions auxquelles conduit logiquement leur négation ou leur oubli. A. Grégoire, s. i.

C. Lattey, S. I. *God. Papers read at the Summer School of Catholic Studies, held at Cambridge, July 26 - August 4, 1930.* Londres, Sheed and Ward, 1931, (19 × 12 cm.), 254 p. Prix : 7,6 sh.

M. Gillivray, M. A. *Man. Papers read at the Summer School of Catholic Studies, held at Cambridge July 25 - August 3, 1931.* Londres, Sheed and Ward, 1932, (19 × 12 cm.), 276 p. Prix : 7,6 sh.

Nous entendons souvent parler de l'effort apostolique des catholiques anglais et de ses féconds résultats : chaque année quelque 12.000 conversions, et parfois d'aussi retentissantes que celle du Dr Orchard. Dans les deux volumes compacts que nous présente la maison Sheed and Ward, l'on trouvera une édifiante manifestation de cet apostolat : la diffusion par la parole, et puis par la presse, de la philosophie et de la théologie catholiques. Les cours de Cambridge de ces deux dernières années constituent un exposé à peu près complet de la théodicée scolastique et de notre psychologie rationnelle, complétée par des aperçus sur la doctrine catholique de la création, sur la théorie de l'évolution, sur l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, sa chute et sa rédemption.

Plus d'une fois, de justes remarques charmeront le lecteur; parfois des détails intéressants instruiront même les initiés : par exemple, dans la conférence sur l'évolution, quoique, selon nous, son auteur se montre sur certains points quelque peu sévère.

Si l'on nous permet quelques critiques, nous insisterons sur deux points : tout d'abord sur le caractère exclusivement thomiste de cet enseignement. C'est fort bien, assurément, de suivre saint Thomas. Mais se restreindre à un système, n'est-ce pas s'exposer inévitablement à filtrer la doctrine catholique que l'on veut cependant présenter dans toute sa richesse et sa pureté; n'est-ce pas aussi l'alourdir de considérations, excellentes en elles-mêmes, mais parfois peu actuelles ou même inopportunes ? Pourquoi, par exemple, traiter ici la question des futuribles ? Et que peut valoir une preuve *vulgarisée* du principe de causalité ? Quelque habilement qu'on la présente, ne risque-t-on pas de laisser sans réponse les difficultés contemporaines, ou de tromper les esprits par des arguments insuffisants ?

L'on ne pouvait mieux faire, il est vrai, si l'on entendait présenter ces leçons sous une forme scolastique. Mais que faut-il penser d'un pareil dessein ? La conférence de M. Sheed sur l'attitude moderne des hommes envers Dieu termine le livre *God* en manière d'appendice. Ne devait-elle pas plutôt lui servir d'introduction ? La langue de l'École est-elle encore vivante, intelligible aux esprits du XX^e^ siècle ? Nous en doutons, et c'est pour cela que tout en souhaitant qu'on enseigne la théologie de saint Thomas, et sa philosophie dans ce qu'elle a d'éternellement vrai, nous nous demandons s'il n'est pas nécessaire et même urgent que les penseurs catholiques d'aujourd'hui, fidèles à cette doctrine, s'efforcent de la traduire en la langue de leur temps, comme fit au XIII^e^ siècle saint Thomas lui-même. N'est-il pas plus sage de s'inspirer de son exemple que de répéter ses formules ? Il est vrai que c'est là une tâche bien difficile.

A. Hayen, s. i.

A. Forest. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin.* Études de philosophie médiévale. Paris, Vrin, 1931, (24 × 16 cm.), VI-380 p. Prix : 40 frs.

Vaste étude historique, qui cherche à montrer en même temps que la puissante organisation de la philosophie thomiste son originalité dans un certain nombre de thèses fondamentales, dont saint Thomas a pu trouver les éléments principaux chez ses prédécesseurs ou ses contemporains. Après une brève et judicieuse introduction, un premier chapitre définit l'objet, auquel M. Forest s'est restreint, mais d'où, en somme, il embrassera cependant les pièces maîtresses de tout le thomisme : il se propose notamment de n'étudier la structure métaphysique que de l' « être concret », c'est-à-dire l'être composé, limité (par opposition à l'être premier, illimité). Les chap. II: « La causalité immédiate de Dieu » et III: « Les rapports de l'abstrait et du concret » traitent encore deux questions préliminaires. Le chapitre IV : « Critique de l'universalité de la matière » aborde le problème de biais en montrant pourquoi et comment saint Thomas se refuse à admettre une composition de matière et de forme dans les êtres spirituels; il amène tout naturellement le chap. V sur la composition d'essence et d'existence, que saint Thomas a substituée à celle-là. Le chap. VI: « La relation de la matière à la forme », le plus étendu de tout l'ouvrage (pp. 167 à 264), en est aussi le point central; les autres (VII : Distinction de l'essence et des puissances; VIII : L'unité d'ordre; IX : L'intuition et le système dans la philosophie de saint Thomas) ne sont plus que des compléments, qui ont leur intérêt et leur importance, sans doute, mais qui ne modifient plus les résultats acquis.

Pour peu que l'on se rende compte de l'énorme somme d'érudition ici déployée et du jugement si calme et si sûr de lui-même, dont l'auteur fait preuve à tout moment, on pourra difficilement se déprendre de l'impression qu'on se trouve devant une étude historique et philosophique de premier rang, qui mérite de faire époque. On regrettera qu'un travail de cette valeur présente tant de lacunes typographiques et soit défloré par tant de coquilles.

J. DE MUNTER, S. I.

***G. Perrier.** *L'Unité Humaine. Histoire de la civilisation et de l'esprit humain, I.* Paris, Alcan, 1931, (23 × 14 cm.), XLVIII-404 p. Prix : 60 frs.

Livre de synthèse historique, que M. Perrier a voulu composer en philosophe, l'*Unité humaine* nous semble d'intérêt surtout littéraire ou artistique. Ses pages très denses, mais écrites en une langue légère et parfois même élégante, nous font songer au *Fifre* de Manet ou à d'autres toiles aériennes et lumineuses, mais manquant presque totalement de perspective et de cette objectivité sévère qu'exige la science. Ce qui est procédé technique et effet d'art chez le peintre en quête de beauté plutôt que d'exactitude, mérite, nous le craignons bien, le nom de fantaisie et d'erreur chez l'historien ou le philosophe.

Nous sommes heureux, par contre, de pouvoir louer l'érudition, vraiment encyclopédique, de l'auteur. Fréquemment, de discrètes allusions nous apprennent qu'il a manié de nombreux ouvrages classiques et même plusieurs des études et monographies techniques qui concernent son vaste sujet. Quelques-unes, cependant, semblent lui avoir échappé, les œuvres magistrales

du P. W. Schmidt, par exemple, qui auraient pu corriger heureusement, ou du moins nuancer son explication animiste de l'origine de la religion. Il faut reconnaître aussi plusieurs erreurs dans l'interprétation des faits. Ainsi, pour nous borner au christianisme, présenté avec autant de sympathie, ni plus ni moins, que l'animisme, l'islam, ou le boudhisme, signalons, p. 228, un contre-sens blasphématoire dans l'intelligence du précepte évangélique : *qui non oderit...*; de même, p. 95, l'explication simpliste des controverses christologiques aux premiers siècles; p. 104, l'attribution d'un caractère mythologique à la Légende dorée; p. 162, nous apprenons que « sainte Monique ne manquait pas au pieux devoir de nourrir les morts par des offrandes et des repas périodiques » (comparer au texte de saint Augustin ainsi « résumé » : *Conf.*, l. VI, c. II). Cette fantaisie se retrouve ailleurs encore, par exemple p. 403, où l'auteur semble bien reprendre en compte la corrélation établie entre les taches solaires et les crises économiques... Dans tous ces passages, M. Perrier se laisse entraîner par les vraisemblances faciles et séduisantes que donne la méthode comparative appliquée sans discernement critique.

Il croit à l'évolution comme à l'unité humaine. Cette évolution paraît se réduire, pour lui, au passage du concret à l'abstrait; la religion, étant essentiellement concrète (?), est encore amorale. « La morale ne sera établie que le jour où une grande idée abstraite... aura été reconnue par tous les hommes. » M. Perrier nous permettra de ne pas être de son avis. Il nous pardonnera aussi, espérons-nous, de trouver étrange le dernier chapitre de son premier volume. Le dernier progrès de l'espèce humaine serait-il donc marqué par la naissance et le développement de la statistique ? Et faudrait-il voir dans les encyclopédies, les journaux et les chiffres qu'ils répandent partout, des moyens de propagande au service de la vérité ? A. HAYEN, S. I.

L. Labbas. *L'idée de science dans Malebranche et son originalité.* Paris, Vrin, 1931, (25 × 17 cm.), 128 p. Prix : 40 frs.

M. Labbas se propose « d'étudier l'idée que Malebranche s'est faite de la science ». Il rappelle en commençant les conceptions de la science qui distinguent l'antiquité grecque d'abord (Socrate, Platon, Aristote), les prédécesseurs immédiats de Malebranche ensuite (Bacon et Descartes). Il montre que le grand métaphysicien de l'Oratoire, par sa critique de la notion de cause qui le décida à renoncer définitivement « *à l'intelligibilité par les causes* », contribua à la formation et au développement de l'idée moderne de la science, celle qui avec Hume et A. Comte remplace la notion de « *cause* » par celle de « *rapport constant* » entre phénomènes. En effet, la conclusion de cette critique est que ni la matière, ni l'esprit créé ne sont doués d'efficace. Celle-ci devient le monopole du Dieu de Malebranche. Pour lui, les créatures entièrement passives ne sont plus que des « *occasions* » d'agir d'après des lois constantes ou « *volontés générales* ». C'est l'élimination radicale de la « Physis » aristotélicienne. Or, Malebranche a agi sur Hume, — c'est ici le « punctum saliens » de la thèse, — Hume a agi sur Kant et l'agnosticisme comtien est évidemment fonction de tout le mouvement d'idées antérieur. Ici, je me demande : Est-il bien *certain* que la célèbre critique faite par Hume du principe de causalité ait été influencée par l'occasionnalisme de Malebranche ? *Logiquement* cette influence ne s'impose pas. Pour être amené à rejeter l'idée de « *liaison nécessaire* », il suffisait à Hume

de son empirisme radical; nos impressions sensibles en effet ne nous garantissent que l'idée de « *séquences constantes* ». M. Labbas, pas plus que moi sans doute, n'aura pu consulter le travail déjà ancien de A. Keller : *Das Kausalitätsproblem bei Malebranche und Hume* (Rastatt, 1899). L'influence *historique* ou de fait est-elle plus certaine ? Incontestablement, Hume a connu Malebranche. Il lui arrive de le nommer (*Enquiry* § 1); les emprunts qu'on prétend relever chez Hume sont tout au plus d'assez vagues ressouvenirs de lecture; ce qui n'est pas douteux par contre, c'est que Hume exécute vigoureusement les philosophes « qui mettent toute l'action en Dieu seul » (*Enquiry*. Essai VII, Œuvres Philos. Londres, 1788, pp. 197-203). Si donc Hume a subi Malebranche ce sera indirectement surtout par l'intermédiaire de Berkeley. Autre question que M. Labbas n'a pas touchée et qui intéresse Malebranche et Hume à la fois; comme source *directe* de l'occasionnalisme de Malebranche on ne cite en général que Descartes, mais n'y en aurait-il pas d'autres ? Dans son « *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tomaso d'Aquino* » (pp. 269 et suiv.), le Dr Masnovo nous a révélé une surprenante similitude dans la conception du rapport causal entre l'empiriste du XVIIIe siècle et l'évêque parisien du XIIIe s. Pierre d'Auvergne, dans son « *De Trinitate* », a écrit : « Naturae... *ad sensum* causae sunt, ad *rationem* autem et *veritatem* ipse (Deus) *solus* » (o. c., p. 278. nº 1). Durant son séjour à La Flèche (1734), où il composa le « *Treatise* » et conversa avec de savants jésuites, Hume a *pu* connaître la nouvelle édition des œuvres de G. d'Auvergne parue à Paris soixante ans plus tôt (1674. Éd. Blaise Leferon). Malebranche lui-même n'aurait-il pu avoir connaissance de l'occasionnalisme de G. d'Auvergne ? Sa « *vue des choses en Dieu* » offre de fortes ressemblances avec le « Speculum (Essentia Divina) coniunctissimum... et praesentissimum, *naturaliterque coram positum intellectibus humanis* », auquel l'évêque de Paris a recours pour expliquer notre connaissance intellectuelle. La ressemblance, il est vrai, pourrait s'expliquer par l'influence sur tous deux de Platon et de saint Augustin. Est-il exclu que G. d'Auvergne qui fréquente Maimonide et Avicebron, qui connaît les péripatéticiens arabes, ait pu connaître par le premier des deux penseurs juifs, l'occasionnalisme des Mutakallimun (les « Loquentes » des traducteurs latins) de l'Islam et surtout celui des sectateurs d'Al Aschari, secte dont le dogme, d'après Averroës est « très étranger à la nature de l'homme » et dont les défenseurs, à l'entendre « *non habent cerebrum habilitatum naturaliter ad bonum* » (Metaph., L. IX, c. IV, Comment. 7. Éd.Venise, 1550, T. 8., p. 265). Conjectures, je le sais, car des similitudes doctrinales philosophiques restent possibles en dehors de toute dérivation historique. Elles diront du moins le soin avec lequel nous avons lu le travail intéressant de M. Labbas et rappelleront opportunément l'étonnante ressemblance entre la philosophie du métaphysicien occidental qui identifie l'idée de cause à celle d'Infini et celle des théologiens orthodoxes de l'Islam qui sacrifièrent au pur arbitraire divin tout déterminisme des causes naturelles. Dans les deux cas, c'est une idée d'origine religieuse, qui devient principe d'erreur. François JANSEN, s. I.

R. Poirier. *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1932, (25 × 16 cm.), 388 p. Prix : 45 frs.

Nous n'essaierons pas de résumer cet ouvrage en quelques lignes, encore moins de le critiquer. C'est à peine si un article y suffirait; il devrait, en tout cas, être trop long pour trouver place dans une revue comme celle-ci.

Disons donc seulement que le livre de M. Poirier est, à notre connaissance, le plus complet, écrit en français sur la matière. Il n'y a pas *un* problème de l'espace et du temps. Ces mots ont différentes significations, et ce n'est pas un des moindres mérites de l'auteur de les avoir distinguées nettement.

L'espace sensible n'est pas l'espace géométrique, ni non plus l'espace physique. Chacun d'eux pose des problèmes, qui veulent être examinés séparément. Trop souvent, les philosophes parlent de l'espace, sans spécifier suffisamment l'objet de leurs spéculations. De là, des confusions regrettables et stériles.

Les deux sections consacrées à l'espace et au temps abstraits, à l'espace et au temps physiques, témoignent d'une connaissance scientifique étendue et précise, qu'il est rare de rencontrer à un tel degré chez un philosophe.

La première section, qui traite de l'espace et du temps sensibles, nous satisfait moins. Aussi bien, est-ce toute une théorie de la connaissance qui y est impliquée. Nous ne pouvons nous défendre de l'impression que M. Poirier est nominaliste et en même temps rationaliste à l'excès. Il va sans dire que cette attitude se fait sentir également dans les deux autres sections, mais peut-être là se justifie-t-elle mieux. A. GRÉGOIRE, S. I.

R. Poirier. *Remarques sur la probabilité des inductions*. Paris, Vrin, 1931, (23 × 14 cm.), 226 p.

La manière dont M. Poirier pose le problème de l'induction n'est pas celle des manuels de philosophie. Elle représente d'ailleurs plus fidèlement les vraies méthodes des savants. « En tant que nos hypothèses servent de point de départ à une déduction, elles sont de simples décisions de l'esprit. Mais celles-ci ne sont pas nécessairement arbitraires, elles peuvent admettre des justifications à défaut de démonstrations; elles constituent, de ce point de vue, des inductions. Normalement, une induction ne mène qu'à une assertion de probabilités » (p. 7). On remarquera que la généralisation ou la formulation de lois n'est qu'un cas particulier de l'induction ainsi définie. D'autre part, il ne faut pas perdre de vue que la probabilité comporte des degrés, qu'elle peut prendre toutes les valeurs comprises entre 0 et 1 : en d'autres termes, le savant parlera de probabilité (égale à 1), là où le philosophe parlerait de certitude. Ceci soit dit pour prévenir le scandale que pourrait causer à un lecteur peu attentif la dernière phrase transcrite.

Cela posé, il s'agira d'abord de déterminer la probabilité des inductions élémentaires. Après cela, on pourra combiner certaines propositions, dont la probabilité est donnée; quelle sera la probabilité du résultat? Il est possible de définir des lois formelles réglant cette construction : on obtient ainsi une logique des probabilités. C'est à cette logique qu'est consacré le premier chapitre. Dans les suivants, l'auteur étudie la probabilité de certaines inductions élémentaires : mesure d'une grandeur, lois, causes, corrélations.

Sans doute, cet ouvrage ne donne-t-il pas encore le dernier mot sur cette question difficile, mais il insiste avec raison sur des considérations, que les théories classiques ont trop négligées. A. GRÉGOIRE, S. I.

M. Barbado, O. P. *Introduction à la Psychologie expérimentale.* Traduction française de Ph. Mazoyer. Paris, Lethielleux, 1931, (25 × 17 cm.), 502 p. Prix : 40 frs.

L'infatigable M. Mazoyer a eu bien du mérite à traduire le massif volume que voici. Ce n'est qu'une « introduction », au titre modeste; mais quand on écoute la sonore préface, on comprend un peu la nécessité, en pareille matière, de tout un développement symphonique. Le désaccord si fréquent lorsqu'il s'agit de définir et délimiter la psychologie, l'hermétisme presque fatal des jargons scientifiques, la difficulté à être tout à fait objectif dans la lecture d'autrui, tout cela fait que beaucoup de psychologues, et à fortiori, beaucoup d'étudiants en psychologie, ignorent les systèmes et tendances qui ne sont pas de leur étude immédiate. Le manuel présent expose systématiquement et objectivement le contenu doctrinal des principales écoles depuis Aristote jusqu'à nos jours, montrant que les plus positivistes elles-mêmes se placent au fond sur le terrain philosophique. — Recueillant les leçons de l'histoire, le R. P. Barbado abandonne la préhistoire de la psychologie expérimentale... pour s'engager, pp. 348 et ss., dans l'établissement de la notion et des divisions de cette science. Vaste portail, d'un style souvent pimpant, et où des citations de tout genre mettent leur décoration agréable et légèrement déconcertante.

J. S.

R. Le Senne. *Le mensonge et le caractère.* Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1930, (23 × 14 cm.), 348 p. Prix : 45 frs.

S'appuyant sur les données statistiques nombreuses fournies par les enquêtes de Heymans, l'auteur entreprend dans ce livre de rechercher les modalités du mensonge chez chacun des huit types de caractères décrits par le psychologue néerlandais. Dans ce but, il emploie tour à tour, avec toutes les nuances qu'exige la matière, le calcul et l'analyse, l'hypothèse et la vérification expérimentale. Et l'on est surpris de voir les résultats suggestifs que donne, entre ses mains, cette transposition des méthodes physiques dans le domaine psychologique. Les cinq premiers chapitres du livre sont d'ordre général : (I) l'intention de mentir; (II) la loi éthologique du mensonge; (III) essai de théorie du mensonge; (IV) l'objection du préjugé; (V) conséquences générales de la théorie.

Viennent ensuite cinq chapitres (VI-X) où est étudiée la morphologie spéciale du mensonge d'après les différents caractères. Dans le groupe des émotifs à fonction primaire (1), le mensonge se présente comme une altération affective de la vérité : altération par embellissement chez les nerveux, par exagération chez les colériques. Il est plutôt duplicité chez les non-émotifs à fonction primaire : duplicité par souci utilitaire chez les sanguins, par hypocrisie chez les amorphes. Les individus à fonction secondaire mentent à l'ordinaire par dissimulation. Cette dissimulation sera déformation systématique chez les sentimentaux, simple bluff chez les passionnés très actifs et très émotifs, habileté technique chez les passionnés moins émotifs. Ce sont les flegmatiques qui mentent le plus rarement. Ils sont naturellement véraces. Exagérée, vidée

(1) La fonction primaire est l'influence que nos représentations et nos émotions exercent sur notre conduite pendant qu'elles sont conscientes; la fonction secondaire est l'influence qu'elles exercent quand elles ont cessé d'être conscientes.

d'âme, la véracité peut en faire des « jacquemarts » : individus « dont la régularité est telle que leur vie a pris pour fin principale l'observation d'un minutieux emploi du temps qu'ils se sont fixé ».

Le livre s'achève sur une éthique de la véracité (XI) et un chapitre sur la technique du mensonge (XII).

Le titre de l'ouvrage est quelque peu trompeur. Le mensonge est pris dans un sens plus large que d'ordinaire. A côté de lui sont effleurés bien d'autres aspects de la vie (art, science, mode, honneur, etc.) qui donnent lieu à autant d'analyses subtiles et d'originales interprétations. Tant de diversité fait de ce livre très riche un livre presque touffu. La lecture de certains tableaux eût été facilitée par l'emploi du coefficient de corrélation. J. Donceel, s. i.

Marino Gentile. *I. Fondamenti Metafisici della Morale di Seneca. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro-Cuore, s. I^a, vol. XIV.* Milan, Società Editrice « Vita e Pensiero », 1932, (25 × 17 cm.), 102 p. Prix : 10 lires.

M. M. Gentile pense que l'ouvrage de Martha sur « Les moralistes sous l'empire romain » (4^e édition en 1881) a eu l'effet fâcheux de faire considérer Sénèque uniquement comme « directeur de conscience ». Sa thèse est destinée à atténuer ce qu'avait de trop éclatant cette image du directeur de conscience, pour rendre à Sénèque son originalité dans la série des penseurs qui se sont inspirés du stoïcisme. Le philosophe du Portique a donné à Sénèque, non seulement le système moral conforme à ses rêves, mais surtout le système spéculatif correspondant le mieux à son désir d'unité.

D'abondantes citations, et dans le texte et au bas des pages, prouvent une lecture assidue des œuvres de Sénèque. Regrettons que dans la bibliographie, abondante du reste, ne soit pas fait mention des études sur Sénèque de M. P. Faider, publiées à Gand en 1921. R. de le Court, s. i.

F. Soignon, S. I. *La loi de l'Homme. Devoir et Droit.* Paris, Éditions Spes, 1930, (19 × 12 cm.), XXXVI-132 p. Prix : 10 frs.

Un petit volume facile à lire, où l'auteur a trouvé les formules heureuses, le style limpide et captivant, l'ordonnance claire et méthodique, pour traduire une pensée très personnelle et franchement originale malgré l'allure tout à fait traditionnelle de ses thèses capitales. Un des principaux mérites de cet ouvrage, c'est, nous semble-t-il, l'accent, malheureusement encore bien neuf, avec lequel on y affirme la réalité physique, et non seulement morale ou juridique, du lien social.

Regrettons pourtant la fragilité de certaines preuves; elles se fondent trop souvent sur des arguments de bon sens ou d'induction. Il est dommage, p. ex., de rencontrer les lignes suivantes, au moment où il s'agit d'établir la hiérarchie des valeurs humaines: « Est-il besoin de prouver que toute la dignité de l'homme consiste en la pensée, c'est-à-dire dans la vie rationnelle ? Les métaphysiciens ont tenté cette démonstration en forme. Ils disent que... Plus simplement on peut s'en tenir à l'intuition du bon sens et au consentement universel : l'homme le plus médiocre dépasse infiniment la plus belle bête ...» (p 29). Mieux vaut avouer qu'on ne peut s'arrêter, autant qu'il le faudrait, à développer les seuls vrais arguments. J. Legrand, s. i.

Ed. De Bruyne. *Esquisse d'une philosophie de l'art.* Traduit du néerlandais par L. Breckx. Bruxelles, Dewit, 1930, (22 × 14 cm.), 420 p. Prix : 60 frs.

L'apparition de cet ouvrage a fortement attiré l'attention dans le pays et à l'extérieur : il suffit, pour s'en faire une idée, de jeter un coup d'œil sur la liste des nombreux comptes rendus déjà précédemment parus; on en trouverait, par exemple, le relevé, au début de l'étude approfondie que M. le professeur Balthasar lui a consacrée dans la Revue Néo-Scolastique (février 1932, pp. 98-116).

Nous ne reprendrons pas ici un examen détaillé de tous les points débattus; contentons-nous d'exprimer brièvement une impression d'ensemble. Il faut accorder qu'en face de l'immense domaine dont il fallait faire la triangulation, en face d'innombrables travaux fragmentaires dont il fallait essayer la coordination et la conciliation, M. De Bruyne a fait preuve d'un courage admirable et d'un rare talent. On ne pouvait s'attendre à ce que pareil tour de force fût de tous points parfait : mais qui ne pardonnera volontiers l'apparence touffue, les inévitables redites, s'il veut songer à la multitude des renseignements qui y sont accumulés et systématiquement organisés? A la rigueur, nous pourrions regretter de ne pas découvrir, à la fin du volume, une table analytique : elle aurait bien servi, au milieu de trésors ainsi rassemblés, à signaler où se retrouvaient certaines idées forcément présentes un peu partout.

Que le plan suivi par l'auteur soit, malgré ses inconvénients, le meilleur et celui qui s'imposait, nous l'en croirons volontiers : avouons pourtant que l'ordre général du développement ne semble expliqué et justifié nulle part; l'on ne voit pas toujours, au fur et à mesure que l'on avance, en quoi les considérations nouvelles qu'on aborde marquent un progrès réclamé par ce qui précède : de là vient sans doute qu'on a peine à voir, dans l'ensemble, un seul et même courant de pensée, continuellement enrichi, mais non distrait, par ses démarches successives.

La langue d'une traduction n'a-t-elle pas accentué la difficulté qu'on éprouve souvent à suivre le développement? C'est probable. Mais il est bien entendu que jamais un ouvrage de pareille profondeur et d'aussi étonnante complexité ne pourra se lire d'un trait et sans effort; il faudra y apporter une attention concentrée et une patience laborieuse : n'est-ce pas le cas pour tous les livres de valeur? On ne les ferme pas après une première lecture.

Il est à bien noter encore qu'au travers d'une richesse de vues assurément complexes et parfois compliquées, rayonnent et s'éclairent réciproquement plusieurs concepts merveilleusement bien définis, constamment repris, appliqués, complétés et approfondis : c'est à cela que nous attachons le plus de prix. Plus que l'immensité de cette érudition vraiment encyclopédique, c'est dans la fixation de ces quelques notions fondamentales que nous saluons avec joie la conquête d'un résultat durable et l'espoir de recherches nouvelles continuant dans le même sens l'essai de systématisation si heureusement amorcé.

D'un mot, cet ouvrage nous est apparu comme un carrefour par où l'on ne pourra plus désormais ne point passer, car on sera sûr d'y rencontrer la présentation et la critique de toutes les théories esthétiques qui cheminaient jusqu'ici sur les voies les plus divergentes, et surtout l'on y recevra des indi-

cations indispensables sur les routes à prendre, sous peine de s'égarer dans l'épaisse forêt de l'esthétique.

M. De Bruyne avait intitulé modestement son travail : « Esquisse d'une philosophie de l'art ». N'est-ce pas, bien plus qu'une « esquisse », une véritable « somme », à la manière de ces grandes œuvres médiévales qui nourrissent encore notre pensée contemporaine ? J. LEGRAND, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Catéchétique et Pédagogie.

M. GATTERER, S. I. *Katechetik oder Anleitung zur Kinderseelsorge.* 4e éd. Innsbruck, Felizian Rauch, 1931, (24 × 16 cm.), XII-728 p. Prix : 15 Mk.

Quatrième édition d'un ouvrage, dont la troisième date d'il y a sept ans et les deux premières ont été publiées avant la guerre en collaboration avec le P. Krus.

Le P. Gatterer donne aux prêtres et aux éducateurs un traité complet de pastorale relative aux jeunes gens. Loin de se restreindre à la seule méthodologie de l'enseignement religieux, il traite tout ce qui touche la formation du chrétien. Il se rattache à la tradition du célèbre évêque de Salzbourg, Augustin Gruber (1763-1835), dont il a du reste publié jadis les *Elementerkatechesen* et qui a été un des premiers en son temps à rompre avec les méthodes trop intellectuelles, léguées par le siècle du rationalisme, pour en revenir à la tradition du « *De catechizandis rudibus* ».

Trois grandes parties divisent l'ouvrage d'après l'âge des enfants, auxquels s'adresse l'éducateur religieux, et l'attitude de l'Église à leur égard : jusqu'à 7 ans, lorsque l'enfant n'est pas encore tenu à l'observation des lois de l'Église et n'est le plus souvent atteint par le prêtre que par l'intermédiaire de ses parents; de 7 à 14 ans, l'âge d'école, où l'enfant, déjà soumis aux lois de l'Église, n'a pas encore atteint la puberté et n'est pas considéré comme tel; enfin de 14 à 21 ans.

De ces trois parties, la seconde est la plus abondamment développée. Les trois éléments qui concourent à la formation du chrétien sont traités dans autant de chapitres que l'auteur intitule : Liturgie. — Enseignement oral. — Travail. Remarquables spécialement sont les pages consacrées au rôle des sacrements, pénitence et eucharistie surtout, dans l'éducation surnaturelle de l'enfant et à l'influence de la personnalité même de l'éducateur.

Ajoutons que la lecture et l'utilisation de l'ouvrage du P. Gatterer sont fort facilitées du fait que le vocabulaire technique a été réduit au minimum et que des caractères de différente grandeur permettent de discerner tout de suite ce qu'il y a d'essentiel. R. DE LE COURT, S. I.

ABBÉ QUINET. *Pour mes tout-petits. Vingt leçons de catéchisme évangélique par la méthode active.* Paris, Éditions Spes, 1932, (20 × 14 cm.), VIII-372 p. Prix : 15 frs.

Les efforts faits pour mettre l'enseignement religieux à la portée de très jeunes enfants ne sont pas sans danger : on peut tomber dans un anthropomorphisme si naïf et si grossier que les souvenirs que l'enfant en garde s'opposeront plus tard à une plus complète intelligence des vérités de la foi. L'art de M. l'abbé Quinet consiste à donner un enseignement qui, parfaitement adapté à l'enfance, conduit pourtant à une exacte compréhension des réalités surnaturelles. Le sacrement de pénitence est expliqué par la parabole de l'enfant prodigue, le ciel et l'enfer par l'histoire de Lazare et du mauvais riche. L'Ave

Maria est uni au récit de l'Annonciation, l'acte de foi à celui des miracles de Notre-Seigneur, la Messe à l'Évangile de la Passion. Signalons comme particulièrement au point la douzième leçon sur l'examen de conscience et la morale des petits. R. DE LE COURT, S. I.

E. DUPLESSY. *Le dogme catholique.* Cours supérieur de religion, tome IV. Paris, Bonne Presse, 1930, (17 × 12 cm.), 566 p. Prix : 10 frs.

L'exposé du dogme est divisé en quatre parties: Dieu, la créature, la rédemption, les fins dernières. M. Duplessy prend pour point de départ de son explication de chaque vérité l'affirmation conciliaire la plus explicite; il en donne ensuite, à la façon des traités de théologie, les fondements scripturaires, patristiques et rationnels. Beaucoup de clarté, un souci très grand de ne pas faire passer pour vérité de foi de simples explications théologiques et celui de ne se servir de l'Écriture Sainte qu'à bon escient font la valeur de ce volume. Certains textes des livres saints gagneraient encore une plus grande valeur probante par une meilleure explication du contexte. Ce n'est pas l'abondance des textes qui importe, surtout pour le lecteur qui n'a ni le goût ni le temps de les vérifier, mais d'y voir autre chose que des mots. R. DE LE COURT, S. I.

E. DUPLESSY. *Cours de religion, en forme de petits prônes. Deuxième série. Devoirs à pratiquer.* Paris, Téqui, 1931, (19 × 12 cm.), VIII-158 p. Prix : 6 frs.

Ce que nous avons dit de la première série de ces instructions dominicales (*N. R. Th.*, 1932, p. 380) nous permet de nous borner à souhaiter à ce nouveau volume le succès qu'a rencontré son aîné. R. DE LE COURT, S. I.

MARIE FARGUES. *La croisade eucharistique.* Juvisy, Éditions du Cerf, 1932, (19 × 12 cm.), 56 p.

Il fallait s'attendre à ce que celle qui connaît si bien la mentalité enfantine touchât un jour à l'œuvre par excellence des petits : la croisade eucharistique. Mme Fargues fait plus qu'y toucher aujourd'hui; elle y laisse passer, avec toute sa richesse de psychologie, son enthousiasme réfléchi pour cette œuvre « catholique », à tant de titres. Il n'est plus question, dans ces pages, d'une œuvre de « petits papiers », d'allure étriquée; non, mais nous y lisons un exposé vif et clair du but et des principes de la croisade; au chapitre des moyens, rien d'une série sèche de procédés, mais plutôt la mentalité suivant laquelle tout dirigeant doit concevoir, adapter, varier les activités du groupe. Enfin, d'excellents conseils de psychologie où nous retrouvons la grande amie des petits. Bref, livre plein d'entrain et de maturité. F. LELOTTE, S. I.

CLAMANS IN DESERTO. *La communion des petits. Doctrine — Pratique — Objections d'après le décret «Quam Singulari» et le Code D. C.* Avignon, Aubanel père, 1932, (19 × 12 cm.), XVI-126 p.

L'auteur a voulu enlever à ses lecteurs les préjugés qui subsisteraient encore contre la communion des enfants. Il expose avec exactitude la doctrine du décret « Quam Singulari », et met bien en relief les principaux devoirs des parents, des curés, des confesseurs et des catéchistes en cette matière. Pour tous ceux-ci, ce petit livre vaut la peine d'être lu avec attention. Les objections les plus courantes contre la communion des petits et les réponses à y apporter nous semblent avoir perdu de leur force dans notre pays. Un raccourci très net de ces dernières eut, sans doute, été préférable.

G. VAN DER STRAETEN, S. I.

Lexikon der Pädagogik der Gegenwart Zweiter Band. Kinderfürsorge bis Zwangszustände. Fribourg e. B., Herder, 1932, (26 × 18 cm.), XVI-1500 p.

Le volume second et final du Lexikon a suivi de près l'apparition du premier. Il présente les mêmes qualités : grande richesse d'information condensée en une forme concise; bibliographie qui constitue un guide sûr pour l'étude plus approfondie des différentes questions; gain énorme de temps pour les chercheurs.

Le succès du premier volume non seulement en Allemagne mais aussi à l'étranger a consacré la valeur scientifique de cette entreprise si complexe à laquelle ont collaboré tant de compétences. Bien qu'il ait été conçu et ordonné avant tout pour les pays de langue allemande, cet ouvrage unique en son genre rendra les plus grands services et sera pratiquement indispensable à quiconque s'intéresse aux efforts si variés tentés dans le domaine de la pédagogie à notre époque. On cherchera en vain une question qui n'y ait été traitée et sur laquelle on ne trouve de précieux renseignements. La bibliographie est presque exclusivement allemande. Cette limitation s'explique sans aucun doute par le but pratique du lexique. Toutefois il eût été avantageux de souligner aussi la part des autres peuples dans l'élaboration de cette science.

Impossible de signaler les articles d'un intérêt particulier, ils sont trop nombreux.

Bref, cette œuvre marque une date et restera comme un glorieux monument de la science catholique allemande et de la généreuse initiative de la grande maison d'édition qui en a supporté l'effort. A. DEBIL, S. I.

L'école des parents. La Jeunesse. Compte rendu du congrès de décembre 1931. Paris, Lanore, 1932, (19 × 12 cm.), 380 p. Prix : 12 frs.

En son congrès annuel, l'« école » a étudié l'âge difficile par excellence : celui où l'adolescent cherche sa voie. Comment diriger ces personnalités fraîchement écloses, éprises de liberté et d'indépendance ? En les intéressant, dès l'enfance, à ce qui sera leur vie, en sachant la courbe que suivront leurs affections, en se développant. Nulle idée de spécialisation : mais ouvrons des horizons bien larges : idéal social, familial, patriotique, international. Sachons aussi garder les jeunes gens au foyer, en le rendant attrayant : arts, loisirs, jeux; en comprenant ce que sont leurs amitiés et leurs camaraderies. Tels sont les sujets développés, positivement et dans leurs aspects négatifs. Ces rapports, d'une psychologie aimable et très saine se lisent agréablement : donnés par des spécialistes, on ne sait trop à qui attribuer la palme : chacun est réussi en son genre.

J. FABRI, S. I.

Pour bien élever vos enfants. De l'adaptation des théories nouvelles à l'éducation familiale. Association du mariage chrétien, IX^e^ congrès national. Mulhouse, 1931. Paris, Éditions « Mariage et famille » 1931, (23 × 14 cm.), VIII-248 p. Prix : 15 frs.

Dans les rapports d'un congrès, on ne s'attend pas à trouver des études fort fouillées : ce sont plutôt des directives qu'on y donne, des thèses qu'on développe et prouve. Au cours de ces pages, on verra comment il faut concilier les théories anciennes, soi-disant périmées, avec les nouveautés pédagogiques, surtout en matière d'éducation physique et de liberté. Nous signalerons spécialement le rapport de M. l'abbé Dermine, sur l'autorité des parents, délégation de Dieu. On trouve difficilement un développement plus complet de la question.

J. FABRI, S. I.

R. NIHARD. *La méthode des tests.* Les sciences et l'art de l'éducation. Juvisy, Éditions du Cerf, 1932, (20 × 13 cm.), 236 p. Prix : 13 frs.

Excellent petit livre. L'auteur, après avoir attiré l'attention sur la nécessité d'une mesure plus objective des aptitudes scolaires, nous présente une double introduction : l'une, historique, qui, en montrant ce qu'ont voulu les auteurs de tests, fait mieux comprendre ce qu'ils ont obtenu; l'autre, plutôt technique, où sont mises à la portée de tous les notions de statistique indispensables pour saisir la nature d'un test et la portée de ses résultats. Défilent ensuite les différents genres de tests : l'échelle métrique et ses revisions, les tests d'intelligence pratique, d'aptitudes, de caractère, les tests collectifs et les tests de connaissances scolaires. Enfin, dans la conclusion, on nous dit tous les avantages à retirer de l'emploi des tests.

Le livre est écrit de façon sobre et claire, avec un grand souci d'objectivité — l'auteur, tout en se montrant partisan de la méthode, n'en cache pas les défauts et les insuffisances. — Il sera lu avec profit par tous ceux qu'intéressent « les sciences de l'éducation ». J. DONCEEL, S. I.

MGR TÔTH TIHAMÉR. *Met open oogen door Gods natuur.* Traduction de A. Cardyn. Louvain, De Vlaamsche Drukkerij, 1931, (21 × 14 cm.), 180 p. Prix : 14 frs.

Un cordial merci à M. l'abbé Cardyn. Tôth Tihamér est un grand connaisseur et ami de la jeunesse; ses livres méritent une large diffusion. Dans celui-ci le jeune homme pourra s'initier à l'art précieux d'observer la nature et de remonter, d'un mouvement naturel et spontané, des merveilles du monde visible au Créateur invisible. On pourrait regretter peut-être que le fil dramatique qui traverse les entretiens entre scouts et master et les monologues de celui-ci soit si ténu et disparaisse même entièrement dans la seconde partie. La langue du traducteur est parfois livresque, peu vraisemblable dans la bouche de scouts au camping. Les fautes d'impression ou autres ne sont pas rares. E. V.

Documentation et actualité religieuse.

Der grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Band II : Batterie bis Cajetan. Band III : Caillaux-Eisenhut. 4e éd. Fribourg e. B., Herder, 1932, (24 × 16 cm.), 1728 et 1632 p. Nombreuses gravures. Prix : 34,50 Mk., chaque volume.

Le deuxième et le troisième volume de cette grande encyclopédie, ont suivi de près la publication du premier et ne le cèdent pas à celui-ci ni pour la richesse de l'illustration ni pour la valeur de la documentation. On envie aux catholiques de langue allemande une encyclopédie si complète et si luxueusement éditée. Les articles plus développés sont particulièrement nombreux et documentés. Signalons parmi tant d'autres ceux qui traitent de l'art du bâtiment, des constructions modernes, de la culture et de l'industrie du coton, de l'éclairage, de la photo-télégraphie, etc. L'exploitation minière, l'apiculture, la bibliothèque, le livre, la brasserie sont fort remarquables tant par le texte que par leurs illustrations aussi suggestives qu'artistiques. Aux nombreux renseignements sur la géographie, l'histoire politique et religieuse de la Belgique nous aurions voulu voir ajouter un exposé de la législation sociale et de l'enseignement en notre pays. On pourrait désirer une information plus exacte au sujet de la presse et des revues belges. Dans l'article « Begräbnis » on est quelque peu surpris de lire « Die nach dem Römischen Ritual und dem C. I. C. zum christlichen Begräbnis gehörige Ueberführung der Leiche in die

Kirche ist meist auf Geistliche beschränkt ». Il n'est pas tout à fait exact que le P. Garnet ait été exécuté comme martyr du secret confessionnel (article Beichte). A mentionner encore les articles encyclopédiques : Bibel, Blumenpflege, Bolchewismus, Brevier, Bühne, etc. Le rabat (Beffchen) n'est plus porté en Belgique si ce n'est par les élèves de l'un ou l'autre séminaire. A noter que Georges Blondel est le frère de Maurice Blondel. On s'attendrait à voir signaler que Mme Bentzon est le pseudonyme de Madame Blanc, d'autant que l'article Blanc M. 24 renvoie à Bentzon. Dans le troisième volume, relevons certains articles plus développés comme : China; Christentum; Ehe; Eid; Eigentum, etc., et spécialement l'article encyclopédique si riche de contenu : « Deutschland ». Signalons une légère inexactitude : Cauchie est un historien belge et non français, comme l'indique d'ailleurs son lieu de naissance mentionné dans l'article.

Il faut féliciter la maison Herder de sa grandiose initiative et souhaiter que les volumes suivants imitent la perfection des trois premiers.

A. Debil, s. i.

Ziegler, A. *Die russische Gottlosenbewegung. Eine authentische Darstellung mit reichem, in Deutschland erstmals veröffentlichten Bildermaterial.* München, Kösel et Pustet, 1932, (22 × 15 cm.), 248 p. Quelques gravures. Prix : 4,50 Mk.

Cette étude consciencieuse et fort documentée, dont l'appareil scientifique contient mal, parfois, les éclats indignés, attire notre attention sur un danger dont les catholiques parlent trop peut-être, mais dont ils ne se préoccupent pas assez : l'athéisme communiste, intolérant et conquérant. Ce danger est d'autant plus grand que le mouvement des « Sans-Dieu » est véritablement un mouvement mystique, exaltant et propageant la religion de l'Humanité dont Lénine est le prophète, et que ces athées osent exiger beaucoup de leurs fidèles : beaucoup d'enthousiasme et même beaucoup d'abnégation.

De ce danger nous retirerons une utile leçon, si nous apprenons à demander plus de générosité aux chrétiens que déprime parfois une certaine pusillanimité. Ne pourrions-nous même point avantageusement adapter certains procédés dont usent avec tant de succès nos adversaires : développement de la littérature et de la presse, organisation de jeux, établissement d'une correspondance internationale entre jeunes gens, etc. Sur ces procédés et sur leur efficacité l'on trouvera des indications très suggestives dans le livre de M. Ziegler. L'abondance des renseignements qui y sont réunis fait regretter l'absence d'une table alphabétique.

A. Hayen, s. i.

R. Kothen. *L'âme russe en détresse.* Études sociales, nos 41-42. Liége, La Pensée catholique, 1932, (19 × 13 cm.), 64 p. Prix : 3 frs.

Il était « utile de secouer encore une fois la torpeur de nos contemporains » en remettant devant leurs yeux un tableau de la persécution religieuse en Russie. L'auteur nous fournit un bon résumé puisé aux meilleures sources. Il se tient entre le pessimisme habituel de certaines sources et l'optimisme exagéré d'autres (Appendice IV). Les Soviets n'ont pas seulement créé « l'Église vivante » pour détruire l'orthodoxie (pp. 33-36), ils ont aussi désorganisé l'Église patriarcale elle-même; pour être complet il eût fallu traiter cette question. Pour ceux qui voudraient « agir », on eût pu citer l'action du Saint-Siège établissant des centres religieux dans les pays limitrophes de l'U. R. S. S. en attendant de pouvoir travailler en Russie même.

R. Jourdain, s. i.

*Ad. Köberle. *Christentum und modernes Naturerleben.* Gütersloh, Bertelsmann, 1932, (23 × 16 cm.), 70 p. Prix : 2 Mk.

En trois conférences l'auteur s'efforce de déterminer l'attitude que doit prendre le protestantisme en face du regain de naturalisme qui caractérise notre temps. On ne peut méconnaître le fait que la masse se détache de plus en plus du christianisme, ni négliger de tenir compte de la situation actuelle dans la solution nettement chrétienne qu'on propose au problème. La tactique de replis successifs de l'ancienne apologétique protestante, influencée par la philosophie de Kant, Fichte, Schleiermacher doit céder la place à une prise de position bien nette en face du problème, comme le font d'ailleurs le catholicisme, le fascisme et le bolchevisme, etc.

L'attitude du monde moderne en face de la nature est faite d'un double contraste : naturisme et déification de la matière d'une part; de l'autre dédain, pessimisme et angoisse devant l'insolubilité de l'énigme. Le christianisme avec ses dogmes de la création, du péché originel et de la régénération dans le Christ apporte la solution et résout les contradictions.

Évidemment ces éléments spécifiquement chrétiens ne se retrouvent que dans le protestantisme et ont été faussés dans le catholicisme par les influences hellénistiques. Mais... Luther vint! Singulière incompréhension et ignorance du moyen âge, de saint François d'Assise et de la vérité catholique.

On croit rêver en lisant que le concept de la grâce dans la théologie catholique a été faussé par la théorie de l'analogie de l'être.

A. Debil, s. i.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*